الواقع و المثال

مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانيات

الدكتور صلاح قنصوه

العربية للدراسات والنشر.

مقـــدمة

يخاطب الكتاب قارئاً مهموماً بما أنتهت إليه الأوضاع فى وطنه ، ويجد نفسه موزع الفكر والضمير بين طروح متعارضة للمأزق الراهن ، وحلول متناقضة للخروج منه .

غير أنه لا يقدم موقفاً يضاف إلى مواقف الخصومة القائمة بحيث يعلن انضمام فارس جديد إلى أحد معسكرات الكلام المتراشقة بالشعارات ، بل يسعى إلى اقتحام الساحة الفكرية ليعيد صياغة مشكلاتها على الوجه الذى قد يؤذن بحلها ، أو على الأقل ، يعيد ترتيب عناصرها ، ويحدد المشروعية المنهجية لمختلف المواقف منها .

وقد أعلن المؤلف ، منذ البداية ، خصومته لكل الذين ينغمسون فى ابتذال المسايرة والتبرير ، وأيضا لكل الذين يمتطون البالونات الملونة التى تحلق فى سماوات المثل العليا . فكل من الفريقين يرهق قلمه ولسانه فى « اثبات الغياب عن مسرح الجريمة » ، أو الواقع ، تحسباً للمساءلة والعقاب من « جهات الضبط والتحقيق » .

وحاول المؤلف أن يتجنب الإشارة إلى الشخصيات والأمثلة المباشرة ، بينما لم يستطع أن يتخفف من حرارة المناقشة ، أو يقلل من مرارة المواجهة مع كتائب الرايات والبيارق التى تزدحم بها الساحة الفكرية فى مصر . ولعل هذا يرجع إلى أن فصول الكتاب منتزعة فى معظمها من أوراق بحوث قدمت فى ندوات أهمها : « الهوية والتراث » ، و « تكنولوچيا تنمية المجتمع العربى » نظمها [المركز الاقليمى العربى للبحوث والتوثيق فى العلوم الاجتماعية] وشارك فيها نخبة من المفكرين المرموقين ، وكذلك ندوة « الثقافة والإعلام » بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

و يطيب لى هنا أن أتوجه بالشكر والامتنان لأستاذى الدكتور أحمد خليفه الذى رأس الندوتين بالمركز الاقليمى ، وأدار حواراً خصباً وذكياً بين مختلف الفصائل الفكرية ، كما احتضن برعايته الندوة الثالثة عندما كان رئيساً للمركز القومى للبحوث الاجتماعية .

و ينبغي لي أن أذكر بالعرفان والتقدير للصديقة العزيزة الدكتورة سهير لطفي ، الأستاذة بالمركز، إتقان تنظيمها وحماسها المشبوب للندوتين .

كما أتقدم بشكر خاص وحار للصديق الكريم الدكتور علي مختار الباحث الجاد والمفكر الملتزم ، الذي تقبل المغامرة بنشر الكتاب في مؤسسته التي يديرها .

و يبقى أن أدعو القارىء لأن يقاسمني هموماً ، و يعقد معي حواراً ، متطلعاً إلى أن يثير ما أقدمه بين يديه قليل اهتمامه ، أو كثير سخطه ، فهما معاً خطوة مؤكدة نحو توثيق انتمائنا المشترك .

القاهرة في يناير ١٩٨٦   صـلاح فضـل

« ١ »

ضرورة المنهج

ليس ما نقدمه اليوم برنامجا يضاف إلى برامج أخرى مبذولة فى ساحة الفكر الراهنة ، بل نهدف إلى الخروج من مسرح الجدل الذى يحتدم فيه الصراع بين المواقف النظرية التى تحولت إلى أدوار يتقمصها المفكرون ماتزال تكرر أقوالها دون أن تصنع حبكة تفضى إلى حل فى نهاية الأمر .

فالهدف إذن انزال المناقشة من سماء التجريد والتراشق بالألفاظ إلى حيث يمكن أن تجد مهبطا آمنا على أرض الممارسة الاجتماعية والسياسية . ولا يتحقق ذلك إلا بالمنهج ، وليس بالهدف ، فالهدف معلوم ، ولا يكفى لبلوغه أن نأخذ فى ترديده وكأنه نوع من تلاوة الأذكار والأوراد .

ولا يهم أن نؤكد أهمية القيم والمبادىء والمثل العليا وكأن هذا التوكيد هو الحل ، وذلك لأن الهدف ومجموعة القيم المقترنة به هو المشكلة نفسها ، أى هو السؤال نفسه الذى يلح فى طلب الجواب أو الحل .

فالقول مثلا بأن حل مشكلاتنا لا يكون إلا بالعودة إلى القيم الدينية ليس صحيحا ، كما قد يتراءى لنا أول وهلة ، لأن المشكلة والمطلب هو البحث عن المعوقات التى حالت دون ممارسة تلك القيم . فهذه القيم ليست اكتشافا جديدا علينا أن نقنع به الناس ، فهذا يشبه ، مع الفارق البعيد فى القياس ، القول بالعودة إلى أخلاق القرية التى تحض على التضامن والتراحم .. الخ . فلا خلاف حول جدارة الأهداف التى نتطلع إلى تحقيقها بما يقترن بها من قيم ، إنما يبرز الخلاف عند تفسير الأوضاع التى تدفع الناس بعيدا عن تحقيق هذه الأهداف .

أما المنهج ، فى هذا الصدد ، فهو طريقة وضع المشكلة وتفسيرها ، ثم أقتراح حلولها . فهو يعاون على الأقل فى طرح المشكلة بحيث يحطم الحلقة المفرغة التى يدور فيها الجدل

الناشب ، مما يؤذن باقتراح حل لها ، على الوجه الذى لا نتعامل فيه مع المشكلة متحصنين بمعسكراتنا المتعادية . فأية أقوال يصرح بها لا تضيف جديداً إلى علاج المشكلة بقدر ما تضيف فارسا جديدا إلى أحد المعسكرات الكلامية القائمة .

ومن بين ما يعتمد عليه المنهج إطاران أساسيان :

(أ) الإطار التصورى Conceptual Scheme أو المفهومى ، أى مجموعة المفهومات المحورية التى يلتزم المفكر باستخدامها على وجه محدد ، وتقبل الترجمة أو النقل إلى مجال التداول البحثى بين المفكرين المختلفين حول نفس القضية .

(ب) الإطار المرجعى Frame of Reference أى المصدر الذى يستمد منه المفكر توجيهاته النظرية فى الوصف والتفسير، وهو الذى يشكل فى نهاية الأمر المنحى approach الذى بمقتضاه يضع أو يطرح المفكر مشكلته .

فبالنسبة لإطار المفاهيم ، يفتقد الحوار الدائر معجما مشتركا ومتفقا عليه للمصطلحات التى يعاد تصنيعها لتلائم مواقف عارضة وتبررها مثل : الثورة ، التصحيح ، « تعميق » الديموقراطية ، الديموقراطية « السليمة » ، البعث ، النهضة ، المشروعات الحضارية ... الخ . بل لم تسلم المقدسات الدينية نفسها من الاستعمال المغرض والغوغائى ، فضلا عن قلب الدلالات الراسخة لبعض المفهومات الأخلاقية بحيث أمكن ، مثلا ، اطلاق « الشجاعة » و « المبادرة » على مواقف الاستخذاء والانتكاس .. وهكذا .

وربما كان من أسوأ نتائج هذا الخلاف فى استخدام المفهوم الواحد ، أن القوى المختلفة تتواطأ على نوع من الاتفاق الضمنى على ذلك : فلكل « حريته » فى استخدام المفهوم على الوجه الذى يلائمه . و يبدو أن هذه « الحرية » هى من بين الحريات القليلة المسموح بها فى وطننا العربى التى لا تثير استياء أو مقاومة ؛ فلكل منا أن ينتظر دوره على مسرح الكلام فيلقى مونولوجه الخاص .

أما الإطار المرجعى ، أو المنحى النظرى الذى يتخذه المفكرون فهو يتراوح فى أغلب الأحيان بين ما يمكن تسميته « بالواقعية المبتذلة » و « المثالية الزائفة » . وهما معا يصنعان طرفى الدائرة الشريرة التى لا تؤذن بمخرج ، وهذا هو ما سنعمد إلى تفصيله بعد قليل .

ولا ريب أن المأزق الذى ينخرط فيه معظم المفكرين فى الثمانينات هو حصاد حقبة طويلة بدأت فى يوليو ١٩٥٢ تواطأ المثقف فيها مع السلطة بحيث أصبح نصف ضحية ونصف شريك .

وقبـل أن نمضى فى تحليل دور المثقف أو المفكر فى هذه الحقبة الطويلة وتصنيف المواقف التـى اتخذها والتى أدت إلى المعارك الفكرية الراهنة ؛ قبل ذلك ينبغى أن أطرح فرضا أزعم فيـه أن ما يقـدم اليـوم من بيـانـات مسـتـفيضة عن الهوية والتراث والأصالة والمعاصرة ومشـروعـات الـنـهضة والغزو الثقافى وغيرها مما تفيض به الكتب وأعمدة الصحف و برامج الإذاعـة المسـموعـة والمرئـيـة ، إنما تـعبر جميعا عن " معارك بيارق أو رايات " ينضوى تحتها المـفـكـرون حـيـث يـستمدون حماسهم أو خصومتهم من جدارة البيرق الذى يرفعونه لأنه هو الـذى يمـنـحـهـم هـو يتهم الخاصة دون أن تكون خصومتهم ازاء قضايا أو مشكلات بعينها ، يطرحونها و يقترحون لها حلولا يتصارعون حولها .

فالمسألة إذن نوع من رد الفعل على الشعور بافتقاد الإنتماء الحقيقى ، ومحاولة لاسترداده تحت عناو ين أو تسميات مختلفة .

« ٢ »

مراحل تسرب الشعور بالإنتماء

ولكن كيف تسرب الشعور بالإنتماء ؟

كان الايقاع متسارعا فى التقلبات المباغتة فى السياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . ولم يكن ذلك فى معظمه ثورة شاملة بقدر ما كان نتيجة قرارات وممارسات متضاربة تهبط بين الحين والآخر من قمة السلطة إلى القاعدة . وقد أدى ذلك إلى تشتت ملامح الصورة الوطنية واعادة تجميعها بين وقت وآخر وفقا لقرارات سياسية واجراءات اقتصادية تنتقل أحيانا من النقيض إلى النقيض . وكان لابد أن تتفكك وحدة الإنتماء ، أو على الأقل ، يتخلخل الشعور به لأنه لم يترك لحرية الاختيار أو تلقائيته بين أعضاء الوطن . بل إن حرية الموافقة والتصفيق لقرار ما ، إن كانت هذه حرية ، كانت مقيدة محدودة بلحظة صدور القرار التالى الذى ينقلب على القرار السابق . ومن ثم أصبح على المواطن أن يكيف مشاعره وحماسته وأفكاره بما يتفق مع تذبذب البندول الاقتصادى والسياسى فى انتقاله المفاجىء من اتجاه إلى آخر . وقد أدى هذا إلى أن يتخذ المواطن موقف المتفرج فى ركن آمن مما راكم شعورا بالانفصال عن القضايا الوطنية الكبرى . بل أن السلطة وأجهزة إعلامها جعلت من مهامها تحديد أو تضييق مواصفات أو شروط الإنتماء إلى الوطن بحسب قراراتها المتعارضة فيما يتصل بالسياسة الخارجية أو الداخلية على السواء . « فالاشتراكى الوحدوى » وفقا لمواصفات معددة هو الوطنى فى زمن ، وكذلك « المصرى صاحب السبعة آلاف سنة حضارة والمرتبط بالعالم الحر » هو الوطنى الوحيد فى زمن آخر . وقد تجتاح القرارات أحيانا اسم الوطن التاريخى ليغدو مرة « جمهورية عربية متحدة » ، « واقليما جنوبيا » ، أو يصبح « مصر » بشرط أن تتوحد مع شخص الحاكم حيث يصبح انتقاد سياسته تهجما على مصر .

وفى كل الأحوال انتزعت السلطة حق التفويض فى التعبير وحدها عن الوطن . واتخذ المواطنون موقف التكذيب النفسى لمعظم ما تقول . وكان هذا التكذيب درعا سيكولوجيا

لحماية المواطن من مغامرات السلطة ومفاجآتها الجديدة . ولأن هذا الدرع لا يتخذ صورة معارضة سياسية صريحة على المستوى الواقعي ، فان المواطن ينكفيء على ذاته التى لا تفرخ سوى عدم التصديق ، واللامبالاة والاستخفاف .

فالواقع أن ما حدث لفترة طويلة سابقة ، رغم تعدد وتعارض السياسات ، **هو التعبئة السياسية للمجموع التى تزامنت وتوازت مع التفريغ السياسى للأفراد .** بمعنى أن الأجهزة الحاكمة جميعا سعت إلى حشد الناس معا ، ككيان واحد متجانس ، تحت شعارات معينة لا تسمح بالخروج عنها ، فى نفس الوقت الذى حاولت أن تفرغ المواطنين من فرديتهم السياسية ، بما يحمل من مواقف واتجاهات خاصة قد لا تتفق مع شعارات التعبئة السياسية الرسمية .

وتولد عن التعبئة الجمعية والتفريغ الفردى معا ، الشعور بغياب الهدف المشترك الواضح والمقتنع به لدى الجميع . وعاون على تكثيف ذلك الشعور تغلغل البيروقراطية وسيادة القرارات المركزية فى كل مجال وعلى كافة المستويات .

وفى غمرة عمليات التعبئة والتفريغ يفقد المواطن الشعور بالمواطنة . فمفهوم الوطن لا يعنى التواجد معا فى بقعة جغرافية ، بل يمثل وحدة الإنتماء ، والمشاركة ، والأمان . وفى ظل الأوضاع السابقة تتحلل روابط المواطنة التى تعنى ، فى نهاية الأمر ، قدرا من المشاركة فى تحقيق أهداف محددة تجلو أبعادها ووسائلها قنوات الحوار الديموقراطى . **ولا تعنى المواطنة الاتفاق والتجانس ، بل تعنى الموافقة المتبادلة على حق الآخرين فى أن يكونوا أطرافا فى الحوار والصراع حول قضية مشتركة تهم كل واحد منهم .**

ولنتأمل أو نسترجع ما كان يحدث فى سياقين سابقين ومتعارضين . ولا ينصرف حديثنا لمشروعية الشعارات التى رفعت وأعلنت ، أو لصحتها وسلامتها ، ولكنه ينصرف إلى ما لحق الشعور بالإنتماء من تدهور .

فى السياق الأول شمل « التأميم » الحوار حول الحرية والعدل وغيرهما لأن الحوار ليس من حق الأفراد فهو ليس ملكية فردية خاصة بل لابد من تدخل الدولة لاستخدامه على الوجه الأفضل . ومن ثم لم تقنع السلطة بتأميم المرافق فحسب بل جاوزتها إلى تأميم الفكر والسلوك .

والتأميم أو ملكية الدولة لا يختلف عن أى تأميم اقتصادى آخر فى البلدان النامية فى أنه صيغة من صيغ الاحتكار القديم ، أو رأسمالية الدولة .

وحينما ينتزع من الناس ملكيتهم لأهم مقومات المواطنة ، أى الحوار ، فانهم يتجردون من الإحساس بالإنتماء إلى وطن واحد . ولا يبقى لديهم سوى اللهفة على بلوغ النجاة ، أو النجاح الفردى ، والمعنى واحد، وهو ايثار السلامة والعافية ، والتزاحم أو التسابق على تحقيق المنفعة الفردية المباشرة أو حتى القصيرة الأمد .

وفى هذا السياق لم تعد مسارات الحياة careers متوازية كل منها يمضى فى طريقه صاعدا إلى هدفه ، بل أصبحت متقاطعة . فطالما لا يخطط الأفراد لأنفسهم ، ومادامت الأهداف ليست جائزة يحصل عليها أصحاب الكفاءة فى العمل ، فلابد إذن من اقامة الجسور العلوية لاختطاف الأهداف قبل أن يبلغها الغير . بل قد يصبح منع الآخرين من بلوغ أهدافهم هو الهدف لأن تهديدا خفيا من الغير يتربص لكل فرد . ولا يدرى المرء أى سلاح يمكن أن يشهره الزملاء فى وجهه أو يطعنون به ظهره .

وعند الشعور بافتقاد الأمان الذى يفرزه انقطاع الصلة بين الأسباب والنتائج وغلبة الوسائل غير المشروعة ، وغياب المشاركة فى تحديد المصير ، عند كل ذلك ، يحس الأفراد أنهم ليسوا مواطنين ، بل مجرد « سكان » يقطنون بقعة واحدة . وهنا يتسرب الشعور بالإنتماء مادام قد تحدد وفقا لشروط النخبة الحاكمة . و يصبح التعريف الاجرائى للإنتماء هو التحالف مع النخبة ، أو حق الانتفاع بالسياسة الجديدة ، فالمنتمون هم المنتفعون .

و يتطلب هذا النوع من الإنتماء الرسمى مهارة خاصة يتدرب عليها « المنتمى » وهى « احتقار الذات » أو التخلص من معوقات الحياء ، فكلما زاد احتقار الذات وقل الحياء ازداد المرء اندفاعا إلى تحقيق أهدافه . وهى آلية معروفة للمحرك النفاث الذى يندفع إلى الأمام بقدر ما ينفثه من الخلف ، فيستخدم « المنتمى الرسمى » الشعارات والمبادىء التى يعلم بيقين **أنه يعمل ضدها .**

ولقد تعود معظم الناس على الفصل بين جانبين من شخصياتهم ؛ الأول هو شخصية " الصالون " ، والثانى ، هو شخصية " الميكروفون " . فان الفرد لا يجد غضاضة فى معارضة النظام حينما يوجه حديثه لآخرين تضمهم غرف مغلقة ، ولا يحس خجلا عندما يتشنج متحمسا فى تأييد النظام إذا تحدث فى موقف علنى يمضى بعده إلى بيته آمنا مرتاح الضمير .

وهذه ، دون شك ، أعراض مباشرة لافتقاد الشعور بالأمان ، وممارسة ناجحة لما نسميه بالواقعية المبتذلة .

أما فى السياق التالى ، فقد كان الأمر على الضد من الممارسات والشعارات السابقة . ففى الانفتاح أطلق سراح الأفراد الذين تدربوا من قبل على التوجس خيفة من بعضهم البعض ، والايقاع فيما بينهم . وعندما انطلقوا خارج القفص ، تحول السكان القدامى إلى « زبائن » ينبغى انتزاع أقصى ربح منهم . ولقد تدفقت الأموال وليس من الخارج ، ولكن من جيوب المواطنين الآخرين الذين تحولوا إلى مجرد زبائن أو فرائس للغش والاحتيال .

ولم تعد قضية الغاية أو الهدف العام مطروحة فى ظل هذا النوع من الانفتاح فالقرارات لا تصدر بصدد الغايات والأهداف ، بل فقط بصدد الوسائل ، أى وسائل الحصول على أقصى ربح . ومن ثم ساد سباق محموم تحت شعار الربح من أجل الربح ، وتركزت الثروة فى قبضة أقلية مهيمنة تضع معايير السلوك وقيمه على أساس مفهوم ضيق للنجاح يجعل المال سيدا لكل نشاط قومى . وتغدو القيم الانسانية نوعا من الأسهم التجارية التى تخضع للمزايدات والمناقصات فى سوق المزاحمة الدموية والتدافع بالمناكب . وأصبحت القيم الثقافية معها سلعا واعدة بالرواج والربح فى السوق . ولذلك أصبحت تعبيرا وترجمة مباشرة عن الحاجات والمطالب التى خلقها المجتمع الاستهلاكى ؛ تلك الحاجات التى تكشف عن الرغبة فى التعويض أو الهرب من كل صور الحرمان . وتأتى فنون الانفتاح لتلبية تلك الحاجات بالأحلام الوردية أو مسلسلات العنف والجنس . و ينتهى الفن كخلق وابداع ليتربع فى محلات أو بوتيكات عرض الثقافة كبضاعة رائجة مطلوبة .

وقد جاء الانفتاح مرافقا لتصفية القضية القومية والوطنية التى كانت الأمانى فى تحقيق أهدافها سدا أخيرا أمام التشرذم والتحلل . ومن ثم أطلق الانفتاح المدعوم بتصفية القضية القومية ، كل القوى الشريرة من عقالها ، وأعلن كجرس الحصة الأخيرة فى مدرسة للمشاغبين الذين يتربص الواحد منهم للآخر خارج أسوار المدرسة .

ورغم تباين السياقين ، الشمولى والانفتاحى ، إلا أنهما شريكان فى جذر واحد هو نظر السلطة إلى مجموع المواطنين على أنهم قطيع ، مرة من الأغنام ، وأخرى من الذئاب . ومن ثم لم يكن يعامل المواطن بوصفه ذاتا Subject ، بل بوصفه موضوعا (أو شيئا) Object ، تفرض عليه الأهداف والوسائل على السواء .

«٣»

الفكر فى قبضة " الواقعية المبتذلة "

لم يكن فى وسع وسائل التعبير والإعلام فى الفترة الأولى أن تكون مسرحا لعروض منوعة من المواقف . ومن ثم كان فارس الحلبة هو المثقف أو المفكر « الأميرى » الذى يطوع ثقافته لتجميل قرارات السلطة تحت أبهى الشعارات . و ينبغى أن نفرق داخل فئة المفكر الأميرى بين **المساير لكل سلطة** ، و بين **أسيروهم التوحد معها** عن طريق ما يظنه أهدافا مشتركة بينهما . ولذلك كان على هذا الأخير إما أن يضفى مزيدا من الجدية والعقلانية على تحليلاته ، أو يفيض رومانسية وشاعرية على ما يعتقد أنه تجسيد واقعى لرؤاه القديمة . فيمضى هذا المفكر ، المتوحد مع السلطة ، والذى دفع من قبل ضريبة النضال الثورى القديم ، يمضى فى طريقه ساحقا لخصومة المنفيين غير عابىء بمساوىء السلطة ، فحسبه أن يفسرها بالتناقض بين الأجهزة .

ولكن إلى جانب الفريق المساير ، والفريق المتوحد ، نجد المفكر الذى يبحث عن أساليب المجاز والكناية (أو الإسقاط بحسب التعبير الشائع) للحديث عن بعض مخاوفه وسخطه .

وكانت السلطة تصرح بتمرير أعماله الفنية بعد محاصرتها فى أضيق مجالات النشر أو العرض لحرصها أولا على السماح بهامش لتفريغ السخط أو صمام أمان فى حدود السيطرة ، ولإدراكها ثانيا بأن القادرين على حل ألغاز هذه الأعمال فئة محدودة و بعيدة عن التأثير فى القاعدة العريضة من الجماهير.

غير أن الصورة لم تكن قاتمة تماما ، فقد تميزت هذه الفترة بتقديم مائدة حافلة بأنواع الثقافة الرفيعة فى الكتب والمجلات والمسارح والموسيقى إلا أن قبضة السلطة ظلت صارمة لا تسمح بتمرير مواقف فكرية أو سياسية مناوئة إلا إلى السجن ، وأحيانا إلى مستشفى الأمراض العقلية . ومن هنا كان الكثير من الحوار الفكرى الدائر تعبيرا عن المزاحمة على رضا السلطة ونوال مناصبها أو إتقاء عقابها .

وعند هزيمة يونيو ٦٧ ، كانت اليقظة والشعور بسقوط أقنعة السلطة وهيبتها ، ونزع الأوهام التى أحاطت بها ، وخاصة سقوط المؤسسة العسكرية التى كان أعضاؤها أقرب إلى قادة احتلال أجنبى يحظون بكل الامتيازات . وقد أدت هزيمتها إلى قدر من الارتياح لدى كثير من المواطنين البسطاء . وكانت هذه اللحظة مواتية لاعادة ترتيب البيت والأدوار والمواقف ، وفتحت أبواب الهجرة على مصرعيها إلا أن أهمية هذا الحدث بالنسبة للمثقفين لم تمس دور الفكر الأميرى ، لأن ما حدث تحول إلى ما يشبه انقلابات القصور بين المتنازعين على ولاية العهد . وأزيح الفريق الموالى لولى العهد العسكرى الذى أنسحب من السلطة والحياة معا .

ولقد صور الوهم للبعض أن الأمور قد تغيرت فى " السراى " الجمهورى ، ولكن سرعان ما أقصى هذا البعض عن مراكز التأثير مثلما حدث فى إعادة تنظيم القضاء . واستخدم ساتر كثيف من الدخان بالإحاطة بكل معارضة تحت شعار « لا صوت يعلو صوت المعركة » . وفر البسطاء إلى العزاء الدينى مفسرا للهزيمة ، وحافزا على مجرد البقاء تحت الوضع الجديد . وتجاوبت السلطة مع هذا الإتجاه ورفعت شعارا جديدا هو « دولة العلم والإيمان » لم يقدر له البقاء طويلا .

ثم أعتلى السادات " خشبة المسرح " ، وكان عليه أن يغير طاقم المثقفين الأميريين ليلائم توجهه السياسى نحو الغرب وتصفية كافة الجيوب اليسارية على مراحل ، إلى أن أشتد عوده فبطش بكل فصائل المعارضة .

والذى سوف يهم فى الحصاد النهائى هو الهزة التى أصابت أعماق الشعور بالانتماء حيث أنتقل المؤشر بحركة مباغتة حادة من القومية العربية إلى الانكفاء على ما أصبح يسمى مصريتنا وحضارتنا . واكتشف الناس فجأة ، على نحو ما أثبتت لهم وسائل الإعلام ، أن شهداء الحروب السابقة لم يسقطوا فى ميدان حرب حقيقية ، بل لقوا مصرعهم أثر حادث أليم أو كمين جرتنا إليه قوى عربية وفلسطينية « غادرة » .

ولا ريب أن الكثير من الناس قد أحس بنوع من الارتياح لفترة قصيرة لتخففهم من تبعات الإلتزام القومى والوطنى وما تفرضه من ضرائب التوتر والدم الباهظة ، وهو ارتياح يصاحب الإفاقة من كابوس ثقيل . بيد أن هذا الارتياح كان مصاحبا لهزة عنيفة فى الضمير نتيجة الانتقال المفاجىء من العروبة التى شغلتنا همومها زمانا طويلا ، إلى الإلحاح على نوع

جديد من الشعوبية يجعل من اسم مصر خصما لكل رفاق المبادىء والسلاح القدامى ، وصديقا تابعا لمن كانوا أعداء فى الأمس القريب .

وهنا انكفأ المواطنون إلى الداخل وواجهوا مشكلاته ومتاعبه دون سلاح من مبادىء وأهداف بعيدة كان من الممكن أن تكون أملا حافزا وعزاء عن الإحباط .

واقتصر دور المفكرين الأميريين الجدد و بعض القدامى على « غسيل مخ » المواطنين من كل ما يتعلق بالشعارات والمبادىء القديمة التى كانت توسع من دائرة الإنتماء وتبعث على قدر ولوضئيل من الشعور بالتحدى والكبرياء . وأنطلقت الأناشيد والبيانات ، كنوع من التعويض ، للتمجيد الشكلى والرسمى لاسم مصر ، والهجوم على أية أصوات للاحتجاج على سياسة العزلة عن العرب ، والتبعية للغرب ، وتكثيف عمليات التجميل للأعداء القدامى ، اسرائيل والولايات المتحدة .

غير أن هذا الغسيل للمخ كان نشطا مركزا ، بحيث لم يبق لدى معظم المواطنين سوى ما يتصل بالأطراف البعيدة عن المخ أو العقل . فأنطلق الإهتمام بالمستويات الدنيا من النشاط الإنسانى الذى يتعلق بإشباع الجوانب البيولوجية ، والانفتاح على استهلاك كل ما يخدم الصراع من أجل البقاء المادى .

وعقب اغتيال السادات الذى كان تصفية حساب مع رفاق السلاح من الجماعات الإسلامية التى انقلب عليها ، أستقرت السلطة ، وأستقرت معها المتغيرات الفاعلة فى المجتمع ، فألقت بحملها أخيرا .

فبعد أن انقشع غبار المصادمات تكشفت الرؤية عن أوضاع متردية سواء بالنسبة للمستوى القومى العربى أو المستوى الداخلى . فقد أنصرفت القوى العربية بعيدا عن العدو الحقيقى وفرغت للاقتتال بينها مما أدى إلى تعملق العدو الأصلى وفقدان الأمل فى الانتصار عليه . وعلى المستوى الداخلى ، فقد المواطنون الشعور بالتحدى إزاء العدو واليأس من مواجهته ، ذلك الشعور الذى كان من الممكن أن يدفعهم إلى استنفار طاقاتهم وتوحيد جهودهم فى معظم مجالات العمل . وعاون على هذا استحكام شبكة التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب الذى أفضى إلى توقف التنمية وتدهور الخدمات على كافة الجبهات . وقد خلّفت هذه الأوضاع التى تقترن بتعثر الديموقراطية والحوار الحر حول البدائل الجسورة والجذرية ، خلّفت شعورا عاما وعميقا بالاحباط وان يكن دون وعى فى أغلب الأحيان .

على أية حال ، فان الوعى السائد ، وعى مشتت لأنه يواجه طريقا يكاد يكون مسدودا . فالناس مشغولون بمشكلا تهم اليومية وصراعهم من أجل البقاء . و بدلا من مواجهة الخصوم الحقيقيين الذين أفرغوا محتوى انتمائهم إلى وطن واحد وأهداف مشتركة ، أعطوا ظهورهم لهم واستداروا إلى الداخل الذى لم يعد مبشرا بانفراج قريب . وكان لابد من البحث عن قضية أو قضايا بديلة تستهلك فيها الطاقات ، وتشتعل الخصومات ، وعن هدف أو قيمة يبرر أو يغلّف تلك الخصومات تغليفا مثاليا .

« ٤ »

الفكر تحت أوهام المثالية الزائفة

مما سبق ، يمكن أن نوجز الموقف فى أن قيمة المواطن أو المنتمى الحقيقى لم تتحقق وذلك بفضل ممارسات السلطة ومساعدات أصحاب الواقعية المبتذلة من المثقفين .

ومن ثم استعان المثقفون بآليات نفسية وعقلية معينة عندما تبين لهم الإخفاق فى تحقيق المواطنة والحفاظ عليها ، أو على الأقل ، تحديدها وتعريفها . فحولوا يأسهم واستسلامهم إلى موقف يتقنع و يتنكر تحت تسميات ذات جرس آسر لعلها توحى بمقاومة أو جسارة دون أن تحمل مضمونا حقيقيا للمقاومة أو الجسارة . فلم يعد المفكر يبحث فى نطاق الوضع الممكن أو الواقع وما يتطلبه الإلتزام ازاءه ، بل عمد إلى تحويل فشله وتصعيده إلى سماء الشعارات التى لا تكلف شيئا بقدر ما تفيد فى صرف الانتباه عن المسئولية المباشرة ، ويخرج المفكر من ساحة المعركة أو ميدان السياسة آمنا معافى وقد أفلح فى اطلاق سحب الدخان الكلامية لتأمين الفرار .

ورغم التنوعات الهائلة العدد فى طرق طرح المأزق الراهن لدى أصحاب « المثالية الزائفة » ، إلا أنهم يشتركون جميعا ، مع تفاوت فى درجة العمق أو السطحية ، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة ، **يشتركون فى اختزالهم الطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة ، والأهداف المعلنة من جهة أخرى ، فهم يقفزون مباشرة إلى المثل والقيم العليا .**

والواقع أن الخلاف الحقيقى لا ينبغى أن يكون دائرا حول هذه المثل والقيم العليا ، بل يبدأ الخلاف عند التحديد النوعى للمشكلات القائمة ، والخطوات المؤدية إلى حلها تحقيقا لهذه المثل والأهداف فى نطاق أوضاع وشروط معينة ، فهنالك يمكن أن تتعدد الاجتهادات والبرامج . على حين أن ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة ، فى معظم الأحيان ، هو التفكير القائم على الدخول فى « دور منطقى » وهو الذى تتحول فيه ، أو تنتقل ، النتيجة أو المطالب والأهداف إلى الشروط والوسائل التى تحققها .

ولا ريب أن الصور المختلفة لهذه المثالية الزائفة قد نتجت بأسرها من غياب شرط منهجي أساسي هو " **إعادة تعريف الواقع** " ، بدلا من تكرار كلمة « واقع » بكثرة تحجب فهمه وتحليله .

فتحديد أى نقطة أو موقع على خريطة الواقع لابد أن يعتمد على إحداثيين متعامدين ، أحدهما (وهو الإحداثي الرأسي) هو البعد الزماني ، والثاني (وهو الإحداثي الأفقي) هو الوضع الاجتماعي . فليس الواقع مجرد شريحة توصف بالاشارة إلى « الهنا والآن » التي يمكن أن تلتقطها عين الكاميرا أو جهاز التسجيل . فعلى البعد الزماني سنجد أن بعض ما يوجد الآن سيستقر في اللحظة التالية ، و بعضه سيندثر تماما ، بينما هناك جديد لا يرى الآن سينبثق في لحظات تالية . وعلى الوضع الاجتماعي تتفاوت المواقع الاجتماعية وتتعارض الفئات في مصالحها ومواقفها من أحداث أو وقائع يشترك الجميع في مواجهتها . ومن مجمل هذا كله يتشكل ما يسمى بالواقع الذي لا يمكن أن نعده موضوعا مطروحا خارجا عنا .

وإعادة تعريف الواقع ، على هذا النحو، جهد بالغ المشقة ، و ينطوى على تبعات جسيمة والتزام قد لا تحمد عقباه . ولذلك يسقط مفكرونا من حسابهم العلاقة الوثيقة بين السياق التاريخي والاجتماعي من جهة ، والأفكار من جهة أخرى . وربما يذكر البعض هذه العلاقة لاثبات الموضوعية وحسن النية ، ولكن لكي يمضي بعدها في سبيله دون أن يزعج نفسه أو قارئه باستخلاص نتائجها الضرورية .

ومهما يكن من أمر المثالية الزائفة ، فانها يمكن أن تصنف إلى مستويات رئيسية ثلاث هي :ـ

١ ـ النقد المتعالي . ٢ ـ المشروعات الحضارية النهضوية .
٣ ـ الغوغائية المؤذنة بالفاشية الجديدة .

١ ـ النقد المتعالي :

فأما طوائف النقد المتعالي فانها لا تنتمي جميعا إلى موقف سياسي أو فكري موحد ، ولكنها تطل من مرصد بعيد إلى وقائع المأزق الراهن فتختزلها إلى بعد واحد ييسر عليها عمليات التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج .

(أ) فهناك من ينطلق من افتراض وجود « عقل عربي » ويمضي متحمسا في تعقب مراحل تكونه وبيان عناصر تركيبه . ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع من هذا الافتراض أن

يؤدى إلى نتائج متماثلة فى كل زمان ، لأن هذا العقل العربى المزعوم أقرب ما يكون كيانا ميتافيزيقيا تتباين من حوله شتى التصورات . ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تعسفى مفروض على وقائع التاريخ وأحداثه ، وليس هناك بنية عقلية مستمرة للأمة ، أو منهج واحد ثابت للتفكير . وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر إلى عصر عبر المراحل المختلفة من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وربما أفضى ذلك الزعم بوجود عقل عربى إلى التسليم بكل الافتراضات العنصرية البيئة السمعة .

(ب) ومن ألوان « النقد المتعالى » التناول المسطح للمشكلات وردها إلى عامل وحيد يختار من بين عوامل متعددة ، ويجرى تكريسه تفسيرا لكل صور الانحراف مثل القول بغياب الفكر العلمى ، أو الضمير الدينى أو استخدام التكنولوجيا . وهو بحث يحمل سمة النقد وحماسه ولكنه لا يبذل أدنى جهد فى التحليل الشامل للسياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، فحسبه الوعظ والتقريع بأساليب لغوية متنوعة .

(جـ) وقد ينضم إلى هذا النوع اليسير من النقد تفسير كل تغير أو انحراف يرده إلى كونه ظاهرة عالمية جريا على نمط تفسير التدهور الاقتصادى بالمتغيرات الدولية .

ولا بأس أحيانا بهذا التفسير، ولكن على شرط ألا يعنى أن ما يحدث لدينا هو نتيجة لحدوثه فى الخارج . فالأصح هو أن ما يحدث فى الخارج إنما هو نتيجة لمتغيرات معينة إذا ما نشأت لدينا فلابد أن يقع ما يماثل نتائجها فى الخارج . فالمتغيرات المتماثلة تُحْدِث نتائج متماثلة إذا ما تشابه السياق الذى تعمل فيه . وليست المسألة زحفا خارجيا وقدرا عالميا لا مرد له .

(د) وفى مقابل هذا التناول المسطح يقف نوع من التشخيص أو التجسيد المثالى لبعض المصطلحات والمفاهيم . وهنا تستخدم الكلمات المحددة المعنى أصلا فى سياقها الطبيعى ، استخداما يجعلها اكتشافا جديدا وكأنها كيان معجز يفسر كل شيء ، وذلك مثل تكرار الحديث عما يسمى « بالآخر » ، فنحن نواجه المصطلح عند كل بحث يتصدى لمأزقنا السياسى ـ الثقافى بل أن ما يدعو إلى الدهشة والعجب أن اصطلاحا عاديا مثل « الثابت والمتحول » نجده وقد أوشك أن يكون مذهبا أو منهجا جديدا نصادفه الآن دوما فى كتابات المثقفين و يكفى هذا شهادة صارخة على كسل أو فقر شديد فى معالجة مشاكلنا أو

مواجهتها على الأقل ، كما يدل على القناعة والاكتفاء بالمفردات بديلا عن التحليل المتعمق للوقائع .

(هـ) ومن المصطلحات أو المفهومات الذائعة الصيت التى تستخدم بديلا مقنعا عن التحليل والتفسير أو أداة أثيرة لهما بل وأحيانا بديلا عن الحلول ، الايديولوجية " التى تصطنع كوقفات للراحة من عناء البحث الحقيقى . أن أهمية أى مفهوم تقوم على أمرين :

الأول : أن يكشف عن شىء أو يزيل الغموض عنه بحيث يكون عنوانا أو اسما خاصا به .

ثانيا : أن يميز أو يفرق أمرا عن آخر بحيث لا يختلط بغيره . ولذلك يكون صك المفهوم ضرورة لأن وجوده أو غيابه لابد أن يحدث فارقا جوهريا فى الوصف والتفسير .

لقد نشأ مفهوم الايديولوجية أول مرة كنظرية أو مذهب لتفسير نشأة الأفكار وردها إلى الاحساسات ، ثم انخرط صاحبه « دستوت دى تراسى » فى نشاط سياسى معارض دفع « نابوليون » إلى استخدامه على نحو انتقاصى ساخر يدمغ صاحبه ورفاقه بالبعد عن الواقع . وأستمر هذا التقليد فاستخدمه « ماركس » على هذا النحو فى صدر شبابه فى « الايديولوجيا الألمانية » عام ١٨٤٥ تعبيرا عن الوعى الزائف للوجود الاجتماعى بدلا من التوجه إلى واقع الصراع الطبقى . و يشبه هذا الاستعمال الشائع ما أشار إليه « دوركايم » عام ١٨٩٥ فى كتابه " قواعد المنهج السوسيولوجى " وصفا لتحليل الأفكار دون العناية بما يقابلها من موضوعات : فالتحليل الأيديولوجى فى نظره هو المضى من الأفكار إلى الأشياء وليس من الأشياء إلى الأفكار كما ينبغى أن يصنع العلم الاجتماعى .

غير أن « ماركس » عاد فى كتابه " مساهمة فى نقد الاقتصاد النسياسى " عام ١٨٥٩ فاستخدم مصطلح « الأشكال الايديولوجية » تعبيرا عن البنية العليا أو ما يمكن تسميته بأشكال الوعى .

ومن هذا التفاوت البارز فى استخدام المصطلح نشأ اهتمام مسرف بالايديولوجية . فهى ، وفقا للاستعمالات الواسعة فى الفكر الماركسى الذى يوليها أهمية كبيرة ، إما تكون تعبيرا صريحا عن المصالح الطبقية يدرك المفكر بمقتضاه الصلة الوثيقة بين الوضع المادى لطبقته ، والأفكار والقيم والمثل التى يعكسها هذا الوضع . وإما تكون تبريرا فكريا لمصالح طبقته يحاول به أن يقطع الصلة بينه و بين الوضع المادى الطبقى بحيث تبدو الأفكار والقيم

والمثل التي يروج لها ، مستقلة عن مصالحه الحقيقية وتحمل مصداقيتها فى ذاتها بوصفها أفكارا وقيما انسانية خالدة .

إذن فالمسألة بأسرها ليست بأكثر من توكيد للصلة الحميمة بين الفكر والوضع الاجتماعى على النحو الذى يجعل من الفكرة أو الموقف السياسى « دالة » function ، كما يقول الرياضيون ، للمصالح الاقتصادية والاجتماعية ، بوعى أو دون وعى ، مهما تتخذ الأفكار والمواقف من اسماء وعناوين ، أى أن دلالة الفكرة أو أهميتها تتوقف على الوضع المادى ، ولا يمكن تقديرها إلا بالاشارة إليه .

ولكن الأمر المثير للدهشة والحيرة أن الكثير من البحوث والمؤلفات والندوات والمؤتمرات قد جعلت من الايديولوجية موضوعا مستقلا للدراسة . وبدلا من توظيف المصطلح فى تيسير فهم الظاهرة أو العلاقة تحول إلى مشكلة جديدة يتخاصم حولها الباحثون ، وتعددت المدارس ، وتنازعت فى أمر تعريفها وتحديد دلالاتها المختلفة فى النصوص التى سرعان ما اكتسبت قدسية غير مبررة . ومن ثم فقد أصبح الوضع مقلوبا : فبدلا من البحث عن مفهوم للدلالة على نشاط معين ، نجد فى البحث عن مدلول للمفهوم وكأنه كيان واقعى قائم ، ونستهلك وقتا ثمينا فى صنع مخلوقات نظرية ماتزال تتراكم حتى تحجب الرؤية عن الواقع نفسه .

فالايديولوجية ، كمصطلح ، لم تعد مفيدة ، أولا : لأنها لا تعنى شيئا واحدا فى كل سياق تستخدم فيه . وثانيا : لأن القارىء العادى لا يفهمها مباشرة . وثالثا : لأن من الممكن ، ببساطة شديدة ، أن نستبدل بها مصطلحات أيسر وأفضل منها فى ابلاغ المعنى المقصود ، ليس من جهة ترجمتها لأن الترجمة تعنى وضع مقابل عربى لموضوع محدد معين ، بينما ليس فى اللغات الأجنبية « موضوع » يمكن الاشارة إليه هو الايديولوجية . فالموضوعات القائمة هى أفكار أو مواقف اقتصادية أو سياسية أو فلسفية .. الخ ، وفى مقابلها أوضاع وأنشطة مادية أو اجتماعية ، ولو استطعنا أن نرفع كلمة ايديولوجية من أى سياق ووضعنا محله عنوانا مباشرا للموقف الذى نعالجه ، أو الفكرة ، أو الرأى ، وكذلك الوضع أو المصلحة التى يعبر عنه الموقف أو الفكرة أو الرأى ، لكان فى ذلك توفيرا فى الجهد وايضاحا للمشكلة واقتراحا صريحا بحلها ، واتاحة لحوار حقيقى مثمر .

ولا يعنى هذا أننا مع الذين يتحدثون عن « نهاية الايديولوجية » لأن هؤلاء ينكرون

الاعتراف بالصلة بين الفكر والسياسة والوضع الطبقى ، و يضمرون دعوة خبيثة إلى تحييد الفكر وإلى أن يكف المثقف عن اتخاذ موقف سياسى مما يعنى فى نهاية الأمر تدعيم وتبرير الوضع السائد .

ولا يجدى فى مواجهة هذا اللون من الفكر أن نشهر فى وجهه سلاح الألفاظ والإصرار على استخدام كلمة ايديولوجية ، بل علينا أن نفضح دعاواه دون لجوء إلى رطانة تخلق ، على الفور ، تحيزات ضارة ، وتحرف الحوار عن جادته الأصلية .

ولا أدرى لم يحرص المثقف على ترديد هذا المصطلح رغم أنه لا يشير إلى تخصص أو مجال معين ، ولا إلى موضوع بعينه . ولا إلى منهج أو أدوات للبحث . فاذا ما حاولنا أن نستبدل بكلمة ايديولوجية فى أى سياق يستخدمها كلمة أخرى سنجد أن السياق لا يتغير محتواه ، بل قد ينكشف عن تكرار للفكرة نفسها دون اضافة جديدة لتطو يرها ، أو على الأقل ، ايضاحها . على حين أن الابقاء عليها قد يضفى غموضا واحساسا زائفا بالعمق والجدية .

لقد مر على العلم الطبيعى حين من الدهر كان يستخدم فيه المصطلحات من هذا النوع عندما كان يفتقد التفسير السليم للظاهرة مثل الفيلوجيستون والأثير ، وعلينا أن نتحلى بالجسارة والأمانة العقلية لنتخلى عن هذه المفاهيم المعرقلة للبحث ، والتى لا تهبنا إلا شعورا كاذبا بالاستعلاء ، والاستغناء عن التوجه المباشر للمشكلات .

ورغم ذلك ، فيظل لمصطلح الايديولوجية مجاله المشروع إذا ما استخدم دون إسراف متى كان بديلاً موحداً عن : « الموقف السياسى ــ الاقتصادى مترجما إلى الفكر بوعى أو بدون وعى » .

٢ ــ المشروعات الحضارية والنهوضية :

تنطلق هذه الدعوات جميعا من شعور عميق بالإحباط القومى الذى نشأ عن الوعى بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء . وكان لابد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتى تصب جميعا فى هدف مشترك هو استعادة ما يسمى « بالهو ية » عن طريق إعادة رسم حدودها وتصميم معالمها . وتتراوح المشروعات الحضارية والنهوضية ، فى هذا الصدد ، بين قطبين على متصل واحد ، هما ما يسمى « بالتحديث » من جهة ، والإلحاح على ما يسمى « بالخصوصية » من جهة أخرى .

والمتصل الواحد الذى يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى فى علم النفس الاجتماعى بتغير الاتجاهات attitudes ازاء مجالات الواقع المتعددة . فهى تعنى جميعا بالجوانب النفسية والعقلية ، وتلح على ابراز أهمية الأفكار والمثل والقيم العليا ، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة المادية التى تشكل الأساس الاقتصادى ــ الاجتماعى للأمة . ولا توظف المعطيات التاريخية إلا بوصفها واجهات متحفية ينتقى منها المفكر ما يؤكد هذه السمات النفسية والعقلية التى تتخذ أساسا لرسم ملامح الهوية المنوه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات .

فهى تتفق إذن فى تأمين المسافة البعيدة والانفصال عن أية شبهة فى الدعوة إلى تغيير جذرى فى بنية المجتمع ، فهذه فى نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغى التورط فى تناولها وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء إلى مجال الفكر والسلوك الفردى فى أغلب الأحيان .

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة سواء أهاب بالتحديث الليبرالى أو أشاد بالجوانب المنتقاه من عصر ذهبى قديم ، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق . بل أنه يخلع على أصحابه رداء المهابة والتوقير . فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التى يعانيها المواطنون بأن ينازلها فى مجالها وحقلها الأصلى فى الاقتصاد والسياسة ، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلى والنفسى الذى يتخذون منه التعريفات المستعارة للمشكلات بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلى .

وعلى هذا الوجه تقوم شعارات النهضة والحضارة والتحديث بوظيفة المخابىء أو الأقنعة التى تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية فى الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها .

و يعبر هذا النوع من « الوعى المستعار » عن الوضع الراهن للانحسار أو الركود والعجز عن إعادة انتاج الذات المادية للأمة . ففى غيبة الانتاج الحقيقى يتقهقر الوعى ليصبح مستهلكا لصيغ جاهزة من المعلبات الثقافية .

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فر من بين يديه إلى غير رجعة . كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود . ومن هنا عليه إما أن "يستهلك" ما هو جاهز فى الماضى ، أى التراث ، وهو ما لم ننتجه بأنفسنا بل أنتجه الاسلاف . وإما أن "يستهلك" ما يفد عليه من الخارج ، وهو جاهز لا يصنعه بنفسه .

وفى الحالين ، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الانتاج

مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما أنتجه الغير، السلف أو الغرب ، مستخدمين لها تسميات مثيرة وجذابة .

كما يعبر هذا الوعى المستعار عن الوضع الذى خلفته الهزيمة والانكسار بحيل نفسية هى آليات الإحلال والإبدال . فبالنسبة لأصحاب مشروعات التحديث نجد البديل الفكرى للاستسلام الكامل للعدو فى الدعوة إلى الاحتذاء الشامل للنموذج الليبرالى الغربى .

وعلى أية حال ، فان وضع المشكلة على هذا النحو لا يؤذن بالخروج منها ، ولا يقيم حواراً حقيقياً حول اقتراحات محددة بالحلول . وكل ما يفلح فى تحقيقه هو التصنيف الثنائى لأصحاب الرأى ، وتوزيع بطاقات الهوية عليهم إيذانا بالمشاركة فى إشعال الحرائق فى غابات الألفاظ والبيانات ، والاستمتاع باستنشاق بخورها بعيدا عن الالتزام بموقف محدد قد يستوجب المساءلة التى لا تحمد عقباها .

إذن ، فالمطلوب ببساطة أن نواجه بوعى الإعتراف بالهزيمة والركود فى اللحظة الراهنة . و ينقلنا هذا على الفور إلى المحطة التالية ، وهى كيف نعوض الهزيمة ونحرك الركود ، ولكن بعيدا عن آليات (أو ميكانيزمات) الإحلال والإبدال . وهذه المحطة التالية (النقيض بالمعنى الجدلى) لابد أن تكون شيئا قريبا مما يسمى بالنهضة والتنوير ، على أن يكون ذلك من داخلنا وحاضرنا ، أى من بنية الواقع الاجتماعى . فيكون التغيير وإصلاح المسار فى صميم البنية الراهنة . و ينبغى أن يقترن بالتغيير المادى ، أو يسبقه ويحفزه ، و يساوقه و يعاونه « نهضة » و « تنوير » لا يعنيان بطبيعة الحال نفس دلالتهما ومحتواهما لدى الغرب .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المصطلحات والألفاظ ليست أشباحا تثير الذعر ، أو أقانيم تستوجب التقديس ، بل هى رموز وعلامات توضع بلاشارة إلى مجموعة معينة من الممارسات بعد أن تكون قد حدثت بالفعل ، و بالتالى فان المصطلح قد لا يستنفد كل الدلالات ، أو قد يتسع لأكثر منها . فمصطلح "عصر النهضة" لا يعنى كيانا محددا لمجموعة من الممارسات المعينة التى كان أصحابها يعرفون أنهم ينتمون إلى عصر "النهضة" لأن المصطلح نفسه نشأ بعد هذا العصر الذى سمى كذلك بما يقرب من قرن ونصف على يد « جورجو فازارى » عام ١٥٥٠ ليصف به التغير الذى طرأ على فن التصوير . كذلك ما يسمى بعصر "التنوير" استخدمه عمانوئيل كانط فى مقال شهير له عام ١٧٨٤ بعنوان « ما هو التنوير ؟ » وسرعان ما ذاع المصطلح وأصبح مصطلحا تاريخيا .

المهم فى كل هذا أن « الكلمة » ينبغى ألا تثير حساسية خاصة ، بل يمكن الإفادة منها مثل أى مفهوم آخر طالما كان يشير إلى مجموعة من الممارسات والمتغيرات التى يمكن أن تنشأ فى أى مجتمع إنسانى ، وإلا كان علينا أن نهجر علوم التاريخ والمجتمع والإنسان لأنها تستخدم مصطلحات موحدة تصدق على دراسة كل العصور والمجتمعات .

فهذه المصطلحات لا تعمل بنفسها وتحدث تأثيرها بمجرد رفع شعارتها ، بل لابد أن يسبق ذلك إحداث تغيير مادى واجتماعى فى صميم البنية الواقعية ، وذلك بفعل البشر ، ثم تأتى التسمية بعد ذلك . فللخروج من فترة الهزيمة والركود التى نعانيها اليوم يلزم أولا طرح المشكلات الفعلية وصفاً وتشخيصاً ، ثم عرض الحلول بكل الوسائل العملية والممكنة ، والاستعداد لتحمل تبعات الحوار مع الغير ، والصدام مع الهوية والخصوصية والتراث والأصالة والمعاصرة والمشروعات النهضوية وغيرها من الصواريخ الملونة التى تزدان بها سماؤنا الفكرية ، فانه لا يثمر شيئا سوى راحة الضمير ونفض اليد من المشكلة . وهذا هو ما يمكن أن يسمى بالحلول الايديولوجية للمشكلات التى لا تفيد بل قد تحدث ضراراً بليغاً لأنها تخلق وهما مريحاً بحل كافة القضايا دون أن يكلفنا ذلك جهدا سوى إسالة المزيد من المداد واستهلاك الميكروفونات .

فأما النهضة أو الإحياء أو البعث ، فهى تساوق بداية التغيير الفعلى ، أو قد تسبقه كحافز أو باعث لتعبئة قوى التغير والخروج من حالة الركود والإنحطاط .

فهى أولا نوع من تعبئة قوى الوعى ، والتعبئة لا تكون إلا تجميعا وحشداً لما هو موجود ، ولكنه مفرق مشتت .

وهى ثانيا رفض لما هو مبذول من الممارسة المستقرة والمعرفة المؤسسية التى أوصدت الطريق أمام الانطلاق والتقدم . ومن ثم تتمثل النهضة فى **محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم معاً ، تمهيداً للتمكين من السيطرة على مسارهما والتحكم فيه .**

ولأن الذات القومية هى محل التجريح والإدانة ، فلابد أن تذود عن نفسها بكشف كل مكنوناتها التى حيل بينها وبين إعمال نفوذها ، فتستدير إلى مجموع التراث لتستخلص منه روحه الايجابية ، وليس أعماله ومأثوراته لأنها أدت دورها فى ظل أوضاع مختلفة . أما الروح فهى التى حفزت السلف إلى إبداع أعمالهم .

فاحياء التراث إنما هو عودة استلهام واستيحاء ، وليس ردة اكتفاء واحتذاء . وقد حدث مثل هذا فى أوربا وفى بعض بلدان الشرق الأقصى ، مما يدل على أنه قدر مشترك لوقائع التاريخ الإنسانى .

أما "التنوير" فلعله يلحق بالنهضة التى تمثل مرحلة اختمار وتفاعل ، فيكون تصعيدا للوعى ورفعه إلى مستوى المتغيرات الوليدة القوى الصاعدة بحيث يكرس قوى التقدم والانطلاق بعد مرحلة الالتفاف على الذات وابتعاث طاقاتها الكامنة فى مرحلة النهضة . ولا يعنى هذا أن هدف التقدم من نصيب التنوير وحده ، بل إن النهضة التى نتبين فيها ما يشبه العود إلى القديم ، إنما نستلهم فى هذا القديم ما كان دافعا إلى التقدم .

ففى التنوير ، يسود الوعى ، فى مختلف مجالاته ، قيم جديدة تحل فيها الصيرورة محل الوجود ، والحركة محل الثبات ، والنسبية محل المطلق . وإذا كانت النهضة استرداداً ، واستيعاباً ، واكتشافاً (أو إعادة اكتشاف للذات) ، فان التنوير تجاوز ، وانطلاق ، وإبداع . فكأن التنوير ــ إذا قبلنا هذه التسمية ــ استكمال إنجاز مهام مرحلة النهضة .

والتنوير تحرير ، وحركة مقصودة ، ومنهج يسلط الضوء على الأشياء جميعاً ، فيحررها من جمودها ورقادها الطويل المطمئن إلى قداسة التقليد ..

والتنوير على هذا الوجه ، لا يجعل من الوعى مجرد تأمل ناقد فحسب ، بل يجعله التزاماً ، وانخراطاً فى مواقف محددة ، رفضا وقبولا . فليس المسعى هو الوطن المحرر ، بل تحرير الوطن ، أى أن النتيجة والحركة المؤدية إليها معا . فهو المجموعة المؤتلفة من الخطوات والعثرات ، ومن الطريق ومحطة الوصول جميعا .

ومن يطالع انجازات التنوير فى أوربا ، على سبيل المثال ، لن يتوقف بصره عند مقالات وندوات تتحدث عن الحرية والعقل والعلم ، أو عن الهوية والتراث والخصوصية ، بل سينجذب بصره إلى كل مجالات الحياة فكراً وسلوكاً : فى السياسة ، والاقتصاد ، والقانون ، والعلم ، والفلسفة ، والدين . ولقد وصف مؤرخو الفكر استقلال أمريكا ، والثورة الفرنسية بأنهما تجسيد حى للتنوير .

ولعل هذا كله يصلح نقاطا تدفع الحوار مع فريق أصحاب المشروعات النهضوية أو التحديث إلى أرض مشتركة بدلا من التحليق فى فضاء الأمانى . أما فيما يتعلق بأصحاب

الخصوصية والتراث فربما كان من المتعذر أن نخلّص مناقشة قضية التراث مما يثقلها من شحنات الانفعال المشبوب . غير أننا يمكن أن نتخفف منها إذا ما أتفق أطراف الحوار على « معادل علمى موضوعى » للتراث نستعيره من مفاهيم العلوم الاجتماعية ، ونعالج به وقائع التاريخ . وبذلك نقف على أرض علمية مشتركة ، ونستخدم لغة واحدة لعلها تيسر لنا أن نعيد النظر فى مضمون المصطلحات الحادة النبرة التى ألفنا تداولها .

وأما بالنسبة لأنصار الخصوصية والتراث ، فيستبدل بالتقهقر العسكرى نوع آخر من التقهقر هو الارتداد أو العودة إلى الماضى المجيد . وعوضا عن المواجهة المرة المذاق للنتيجة المحتومة للهزيمة سنجد جنة العصر الذهبى فى انتظارنا .

والمفهوم المقترح هو الثقافة culture وهى ليست مرادفا للتراث ، بل هى الرحم الذى يتخلق فيه ، و يتحدد موضعه ودوره . ومن ثم يمكن أن تكون الساحة التى تناقش فيها قضية التراث . وقد تعاون على حجب الآثار الضارة للتحيزات التى تتطفل على المعالجة العلمية للتراث .

والثقافة هى الوجه الإنسانى من العالم الطبيعى ، أو ما خلقه الإنسان ومايزال يخلقه فى قلب العالم الغفل . وهى عتاده وأسلوبه فى غزو الطبيعة أو فى استجابته لها . فاذا كان العالم يزودنا بالمواد الأولية ، فان الثقافة هى التى تحدد أسلوب استثمار تلك المواد لخدمة مطالبنا . أى أنها هى التى ترسم الخطة التى يزاول بها الإنسان فاعلياته فكرا وسلوكا فى صميم عالمه و بيئته . فهى أسلوب الحياة الذى ينطوى على معتقداته ، وعادات ، ومهارات ، و يتضمن البواعث والأهداف التى تحث الفرد والجماعة على المشاركة فى انشاء النظم والمؤسسات المادية والروحية . كما تحمل فى باطنها المبادىء والقيم والمقاييس التى تقدّر بموجبها تلك الأساليب والنظم الثقافية نفسها ، ويحكم عليها . وتصاغ الثقافة من مجموع جوانب فاعلية الإنسان على نحو ما يفصح عنها فى دينه وفلسفته وفنه وعلمه ، ومن قبل ذلك فى لغته وأساطيره وسحره ، وكما تتجسد فى نظمه وتقنياته .

ولا تتباين ثقافة مجتمع عن ثقافة مجتمع آخر بتباين عناصرها ومكوناتها المؤلفة لها ، بل تتباين العلاقات التى تقوم بين تلك العناصر . وهى العلاقات التى تعين الأوزان النسبية لهذه العناصر ، وغلبة بعضها على الآخر ، أو احتوائه له ، أو تعارضه معه . فالاختلاف بين الثقافات لا يقوم على مجرد اختلاف العناصر التى تكوّن كلا منها ، لأن العناصر موجودة فى

كل ثقافة ، ولكن تختلف العلاقات بينها ، وتختلف طريقة ارتباطها بعضها ببعض لتؤلف بنية وتركيبا متكاملا ما يلبث أن تعصف به غلبة عنصر آخر من شأنه أن يثير التوتر فى نسيج الثقافة القائمة ، و يدفع إلى تغييرها .

وفى كل الثقافات نجد العناصر أو المكونات نفسها ، ولكن مع اختلاف المحتوى ، والوزن النسبى ، وطبيعة العلاقة بسائر العناصر . بل أن العنصر الواحد لا يظل هو نفسه فى كل التفاعلات ، كالدين مثلا ، لأن المكون الثقافى لا يعمل بمفرده ككيان مستقل ، بل يعمل بواسطة بشر يفهمونه ، و يفسرونه ، و يستخدمونه فى اتجاه معين دون آخر .

ويمكن التمييز داخل المكون الواحد بين جانبين ، ثابت استاتيكى ، ومتغير دينامى .

فأما الأول فهو ما يتعلق بالنص المحفوظ ، وأما الثانى فهو الممارسات الموظفة للنص التى تتغير مواقعها من الثقافة ، و يتفاوت دورها من مرحلة إلى أخرى ، ومن فئة أو طائفة دون أخرى .

و يتشكل من الجانبين ، المحفوظ والموظف ، فى فترات سابقة ، ما يسمى بالتقليد أو التراث الذى لا يغدو مجرد رصيد أو مخزون بقدر ما يصبح تاريخيا تحتو يه الأحداث اللاحقة وتتفاعل معه ، ولكن على أنحاء شتى ، ومستو يات متعددة :

١ــ فان جانبا منه قد ينطلق من حضانته الثقافية ليؤثر فى ثقافات أخرى و يصير ملكا مشاعا لسائر الإنسانية .

٢ــ بل أن بعضا منه كان تمثلا واستنساخا لثقافات أجنبية أخرى .

٣ــ وقد تنفصل منه بعض الأجزاء التى تذوى و ينتهى دورها بوفاة طبيعية .

٤ــ غير أن أجزاء أخرى قد يحال بينها و بين البقاء والاستمرار عمدا وغيلة كما يحدث أثناء الغزو الأجنبى لصالح أجزاء من ثقافة أخرى أو وسط مغاير تنقل منه غرسة ليعاد استنباتها فى المجتمع المقهور .

٥ــ كما أن جانبا آخر يظل صالحا للبقاء والاستمرار داخل الثقافات المتنوعة التى تتتابع على الأمة الواحدة مثل اللغة والاعتقادات وغيرها من الأمور .

وإذن ففى كل ثقافة يستقر فى بنيتها الأساسية تراث . وهذا التراث المستقر هو تركيبة من عناصر متعددة من ثقافات سابقة تعاقبت على الأمة الواحدة فهو لا يمثل ثقافة واحدة بعينها ،

وعناصره ورموزه المستخدمة لا تعنى شيئا واحدا ، لأن العنصر الواحد تتفاوت دلالته وممارسته ويختلف محتواه من ثقافة لأخرى كما تختلف علاقته بسائر العناصر كما أسلفنا .

فقد أدى « المنطق الأصولى » مثلا فى صدر الثقافة العربية والإسلامية دورا مختلفا عما أداه فى مراحل تدهورها وتحللها . فقد دفعت إلى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التى واجهة الفقيه المسلم بحثا عن القاعدة فى الحكم على الأفعال من حيث الاباحة أو التحريم ، استمدادا من الأدلة الشرعية (أى الكتاب والسنة) واستخداما لما يسمى بقياس الغائب على الشاهد ، أى قياس الأشباه بالأشباه ومناظرة الأمثال بالأمثال .

ففى العصر الأول ، عصر التفتح والإزدهار ، كان منهجا استقرائيا لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه ، بل كان يدرس ويجرب المواقف الجديدة ويحاول أن يبلغ بها تعميما يقارب أو يناظر القاعدة العامة المفترضة للموقف الجزئى الذى ذكر فى النص . فقد كان يسعى اذن إلى أن يتجاوز الجزئى المذكور فى النص إلى ما يسمى « بالوصف أو العلة » وهو التعميم أى حكمة أو قاعدة الاباحة أو التحريم . فقد كان عملية منهجية تركيبية تأخذ الجزئيات عن النص لتصل بها إلى تعميم ، فى نفس الوقت الذى تدرس فيه التفاصيل الجديدة لتصل منها إلى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص ، وهنا يكون الحكم .

وقد أدى تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الدينى إلى تقدم البحث التجريبى فى الكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية التى انصرفت عن المنهج الاستنباطى الاغريقى القائم على المنطق الصورى والماهيات الثابتة .

وعند تدهور الحضارة العربية الإسلامية تحول تطبيق هذا المنطق الأصولى إلى نوع هزيل من الاستنباط المغرق فى التفاصيل ، والمواقف المفترضة .

وكان السياق الثقافى الذى حدد للمنطق الأصولى نطاق نفوذه فى عصور الانحطاط هو بعينه الذى طبع البحث العلمى بطابعه الذى تمثل فى الاقتصار على الاستنباط والشرح على المتون . فمهما كانت الوقائع الجديدة نادرة أو كثيرة العدد ، فقد كانت تدرج على الفور فى نسق نظرى سابق يقوم على المماثلة بين ما يعتقد أنها نظائر وأشباه . وتوقف التجديد والابتكار والاكتشاف .

ومن ثم ، فهناك ملاحظتان ينبغى ألا نمل من الإلحاح على توكيدهما : الأولى ان التراث لا يعنى النص فى ذاته بل فهم البشر له فى زمن معين ، وطرق استخدامه وتوظيفه ، ومواقفهم المتعارضة منه .

والملاحظة الثانية هى ان التراث لا ينبغى أن نفهم منه ما قد ثبت أو جمد عند مرحلة سابقة معينة من مراحل تطور المجتمع الذى ينتمى إليه التراث ، أو ما اقتصر على أخذه من احدى الثقافات التى سادت المجتمع فى فترة بعينها .

وليس للمجتمع ثقافة واحدة مستمرة طوال العصور ، ولكن الذى يستمر هو تلك الجوانب التى تنفصل عن الثقافات المتتابعة وتتشابك معا لتبقى حية مؤثرة ، وتؤلف ما نسميه أحيانا « بالطابع القومى » . وربما كان هذا المفهوم فضفاضا مراوغا لأنه معرّض للكثير من تحيزات الباحث وتوجيهاته الخاصة .

ولعل مفهوم « المتصل القومى » الذى نقترحه ، يكون أكثر توفيقا منه . فهو مجموع الجوانب المشتركة لدى أعضاء الأمة رغم اختلافهم فى النوع والجيل والمهنة والطبقة والتعليم .

على ان هذه الأمور المشتركة لا توجد بنفس القدر والشدة عند أعضاء المجتمع بل تتفاوت مواقفهم على نقاط ذلك المتصل القومى من حيث عناصر الموروث المستمر . وهو على أية حال ليس مجرد رقع متراصة مقتبسة من هنا وهناك ، بل هو بمثابة مجرى جوفى أو تيار متدفق دون وعى أو تدبير فى كثير من الأحيان . وهذا « المتصل القومى » هو التراث « المعاش » بالفعل ، أو — إن شئنا الدقة — هو الجانب أو الجزء المعاش من مجموع التراث . وهو لا يثير أدنى مشكلة إذا ما طرحنا السؤال : كيف نستخدم التراث أو نتعامل معه ؟ لأنه هو الذى « يستخدمنا » و يتعامل معنا دون قصد أو وعى فى أغلب الأحيان .

أما المشكلة فليست فى هذا الجانب « المعاش » بل فيما تثيره الدعوة إلى « بعث كنوز التراث » ، و « استلهام قيمه » ، و « العودة للأصول والمنابع لتوكيد هويتنا » ، فيما يقال ، فى وجه الغزو الثقافى الغربى ، وتحقيق ما يسمى « بالأصالة والمعاصرة » .

وسأبادر بأن أوجز فى ملاحظتين ما أراه تشخيصا لهذه الدعوة قبل أن أمضى إلى تفصيله :

أولا : هذه الدعوة هى « رد فعل » أكثر من أن تكون فعلا أصليا من جهتين :

(أ) فهى رفض للواقع الحاضر، وإنكار الإنتماء إليه، واحتجاج على إفلاس الواقع الراهن الذى ليس فيه — فى نظر أصحاب الدعوة — ما هو صادق وحقيقى ونافع. والافلاس كما يقول المثل السائد يدفعنا الى التفتيش فى الدفاتر القديمة.

(ب) هو صرخة احتجاج فى وجه « الغرب » لا ثبات ذواتنا ازاءه.

ثانيا : هى موقف معاصر لم تحمل عليه اكتشافات فى التراث، بل هو وجهة نظر مباشرة من قضايا معاصرة مطروحة، ثم ما يلبث أصحابها أن يكروا راجعين إلى الوثائق والنصوص بحثا عن التبرير والتأييد. فأصحاب هذه الدعوة أناس لهم مواقفهم الدنيوية مثل غيرهم من الناس، ولكنهم بعد اتخاذ مواقفهم يفضلون أن تكون أسانيدهم من التراث.

الدعوة إلى التراث رفض للواقع وهجرة إلى الماضى :

يؤدى تحلل الشعور بالإنتماء وافتقاد الأمان إلى تعزيز الدافع إلى الهجرة فأما الهجرة إلى الخارج فأمرها معروف، على حين ما يهمنا هنا هو « الهجرة داخل الحدود » وهى هجرة بالموقف والسلوك يمارسها المواطن عندما يرفض الواقع الراهن، و ينكر الإنتماء إليه بحثا عن ولاء آخر.

وأبرز أنواع « الهجرة داخل الحدود » الهجرة إلى الماضى التى تتمثل لدى أصحاب الدعوة إلى التراث.

و يفترض أنصار الهجرة إلى الماضى مفهوما معينا للتراث وهو أنه مستودع أو ترسانة يمكن أن نضع خطة لجرد ما فيه، وفرز محتو ياته لاختيار ما يصلح حلولا لمشكلا تنا المعاصرة.

كما يفترضون دلالة للزمان تفقده حركته وتدفقه وتجعله مجموعة انقطاعات من النبع الأصلى أو « العصر الذهبى » الذى يتخذ إطارا مرجعيا لقياس كل لحظات الزمان. وهنا يضفى طابع الثبات والاطلاق، بل والتقديس أحيانا، على كل ما ينسب إلى ذلك العصر الذهبى.

ورغم ما يحيط بمفهوم « العصر الذهبى » من رومانسية وطوباو ية، إلا أنه لا يثوى فى الماضى البعيد بقدر ما ينتصب أمامنا فى المستقبل بوصفه أملا وغاية وحافزا على العمل. وقد

كانت فضيلة الأسلاف فى تلك المراحل السابقة أنهم كانوا يحاولون جاهدين تجاوز أوضاعهم أملا فى بلوغ أفق لم يكن قد تحددت معالمه بعد ، ومايزال هذا الأفق المتحرك يحثنا على الدنو منه .

والماضى الموروث ليس شيئا متجانسا ، بل هو عدة ثقافات مختلفة ومراحل متعددة ، ومواقف متباينة ، واتجاهات متناقضة ، فأى شىء منه هو الذى ينبغى أن نؤثره بالاختيار ؟ وأية محطة من محطات التاريخ نقف عندها ؟ ولماذا نثبت مرحلة قديمة معينة من مراحل تطور مجتمعاتنا لنطلق على منتجاتها وحدها اسم التراث ؟ ان المجتمع المصرى — على سبيل المثال — لا يمكن أن نقدر تراثه إلا إذا وضعنا رصيده الفرعونى والهيلينستى والقبطى والعربى الإسلامى والعثمانى على متصل قومى واحد . وهذا المتصل مستمر فى الحاضر ومفتوح على كل المنجزات الإنسانية الراهنة .

الدعوة إلى التراث احتجاج ضد الغرب :

تنطوى هذه الدعوة على شعور مضمر ولكنه غير مبرر بالافلاس والهزيمة ازاء الغرب . غير أن هذا الشعور المضمر على مستوى اللاوعى يتسامى على صعيد الوعى ليغدو شعورا بالاستعلاء والزهو بامتلاك ما لا يملكه الغرب . ولأننا ندرك عمليا أننا لا نمارس نفوذنا أو لا نستخدم فعلا ما نعتقد أنه فى حوزتنا ، فلابد أن ثمة "تآمرا" من الغرب علينا ليحرمنا من ثمرات ملكيتنا وحقوق استخدامها .

ولو تأملنا هذا النمط من التفكير لألفيناه ملتزما بمنهج يعادى المنطق العلمى الذى يعتمد على التحليل الموضوعى للظواهر لأن التسليم بوجود مؤامرة خفية يكفينى مؤونة البحث عن الوقائع والبينات التى يتطلبها الوصف والتفسير . كما أنه يؤدى إلى التهرب من مواجهة أخطائنا مادام مصدر الشر مؤامرة خارجية تعمل ضدنا فى الظلام وليس علينا إلا أن نوجه اللوم ضد الآخرين . ومنطق التآمر فى نهاية التحليل منطق استسلام عندما يصور المؤامرة فى شكل محكم التدبير بحيث لا يمكن مواجهتها والتخلص من اثارها .

فاذا ما كنا نعتقد أننا نملك « قيما روحية أصيلة » فهل يمكن للقيم أن تقبل التخزين حيث بوسعنا أن نستخرجها من قدورها المختومة وصناديقها المحكمة عندما تعوزنا ممارستها ؟

أن القيم ليست أنماطا ثابتة وكيانات جامدة تعكس طبائع جوهرية مطلقة للبشر أو الأشياء ، بل هى تعبير أو انعكاس متفاوت يقبل التدرج لمراحل ومستويات من الخبرة

والواقع العيني الذى إذا ما تغير تغيرت معه القيم التى تؤيده أو نشأت عنه . أما المبادىء والمثل العليا فهى مسطورة لدينا فى النصوص المقدسة كما هى مذكورة أيضا لدى نصوص الغرب المقدسة ، ولا خلاف بيننا فى هذا الصدد . الخلاف إذن فى الممارسة وليس التدوين فى الكتب .

وأما مسألة الهوية والأصالة فأعتقد أنها مشكلة زائفة استدرجنا إليها احتجاجنا ضد الغرب ، لأنها لا تعنى سوى الوجود فى مقابل "الآخر" . فكأن الأساس هو الآخر وكيف أثبت نفسى ازاءه . والواقع أننا لسنا فى حاجة إلى اثبات هويتنا ، أولا لأننا نحملها دائما . وثانيا لأن اثباتها أشبه بمن يستوقفه شرطى أو موظف صاحب نفوذ لكى يسأل عن هويته ، فهنا يبدأ بابراز بطاقته التى أعتمدها وختمها شرطى أو موظف آخر . فالغريب فى الأمر أن الأصالة تقاس بمعايير الغرب التجارية فى عين اللحظة التى يبشر فيها بالقيم الروحية . ويحدث ذلك حينما يدين أصحاب دعوة التراث كل ما لم يرد فى كتب الأولين بتهمة "الاستيراد" وهو إتهام يصدر عن تصور مادى غليظ يقيس كافة الأمور بمقياس السلع والسوق والمنافسة حينما يسعى أصحاب الدعوة إلى المغالاة فى رفع الرسوم الجمركية على ما يسمونه أفكارا مستوردة عن طريق استعداء السلطات وغلق أبواب النشر وإثارة استنكار الجماهير. فنحن نغتبط ونهلل عندما نكتشف أن أحد مصطلحاتنا أو احدى أفكارنا قد بلغت الغرب وأفاد منها ، ولكننا نغضب ونتجهم عند استخدام البعض لمصطلح أو فكرة وافدة . ونحن هنا لا نصطنع ميزانا عادلا إذا كنا نقصد « الميزان التجارى » لأنه وحده الذى يقدر السعى إلى زيادة الصادرات عن الواردات !

ومهما يكن من غزارة المداد الذى يسيل توكيدا للأصالة والمعاصرة بحثا عن الهوية ، فانه لا يجدى ولا يضيف شيئا سوى الاحساس بالعزاء عن تسرب الشعور بالإنتماء إلى وطن واحد وهو الذى أدى إليه سياق سياسى واقتصادى معين لن تغير منه البلاغة شيئا .

وأما المحاولات التى تشيح بوجهها عن بعض المنجزات العلمية الحديثة لتقبل على أعمال تراثية معينة بوصفها بديلا أفضل ، فان مصيرها الاخفاق . فمنذ سنوات طويلة نتحدث عن علم الاجتماع الذى ابتكره ابن خلدون ونقيم المؤتمرات والندوات ونؤلف الكتب ونستقدم الأجانب للاعتراف بفضله ، غير أن ذلك لم يدفع إلى إجراء بحوث تستلهم نظريات ابن خلدون القديمة . ولا أحسب أن سلطة ما يمكن أن تفرض على الباحثين أن

يصنعوا ذلك سوى سلطة ضمائرهم واقتناعهم . أجل ، سبق ابن خلدون أوجيست كونت كما سبق ابن النفيس وليم هارفى ، وقدم جابر بن حيان الجديد للكيمياء فى عصره ، وكذلك ابن الهيثم ، والبيرونى ، والرازى ، والخوارزمى ، وغيرهم كثير . و ينبغى أن نفخر بهذا حقا ، ولكن لا يقلل من فخرنا أن نواصل المسيرة بعد الذين أخذوا عنهم من الغرب . فقد مضى زمان طويل انقطع فيه البحث بعد أولئك الرواد الأفذاذ ، ولكن استطاع الغير أن يأخذ عنهم ويمضى فى نفس الطريق و بخطى أسرع وأفضل . و يشبه ذلك ما صنعناه مثلا بالنسبة للمسواك فان كتب تاريخ طب الأسنان الغربية لا تخلوا من ذكر فضل العرب فى تنظيف الأسنان بالمسواك بوصفه الشكل البدائى للفرجون . غيرأن ذلك لا يدعونا إلى العودة للمسواك لتطويره بأنفسنا حفاظا على أصالتنا وهو يثنا مادام العقل الإنسانى فى مكان آخر قد أنجز هذه المهمة .

وقد تلقى قضيتنا قدرا من التأييد إذا ما توجهنا إلى أصحاب التراث أنفسهم . فاذا ما توقفنا عند الثقافة العربية الإسلامية ابان صعودها وازدهارها ، فاننا نصادف اعترافا بالامتياز الثقافى للشعوب الأخرى والافادة منها والاستعانة بها . فلم يكن العرب النازحون من البداوة يحسنون فنون الإدارة والحكم التى تتسلط على مملكة واسعة . وقد فرضت الفتوح العربية الإسلامية على المجتمع خروجا على العلاقات القبلية البدوية المحدودة الآفاق فنشأت احتياجات اجتماعية أحدثت بدورها علاقات إنسانية واسعة وطورت مطالب عقلية ومصالح عملية جديدة . وولّد كل هذا الحاجة إلى خبرات الأمم الأخرى ، وأنطلق المترجمون بحثا عن كل مصادر المعرفة المتاحة فى عصرهم ونقلوها إلى العربية . وفى غضون قرنين من الزمان (١٣٠ هـ ــ ٣٣٠ هـ) أى من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العاشر الميلادى ، تيسر لكل العناصر العربية المسلمة ، والمسيحية ، والصابئة أن تزود اللغة العربية بخيرما أنتج الأغريق والفرس والهنود من علوم ، فضلا عن المعارف الشرقية الأخرى المصرية والسريانية والنبطية . كما أفادت الحملات البعيدة إلى الشرق فى نقل تراث الهند والصين إلى دار الخلافة حيث أقبل عليها الباحثون بالترجمة والدرس والتجويد . ومن هنا تزاوجت ثمار ثقافات متباينة وأنتجت مركبا ثقافيا جديدا . ولم يكن ما صنعه العرب بهذه المنابع المتعددة نقلا ، بل تلقيحا وتمثلا وابداعا .

وقد يكون من الملفت للنظر أن الكثير ممن لعبوا دورا أساسيا فى الثقافة العربية الإسلامية لم يكونوا من العرب الخلص فقد كان الكثيرمنهم منتميا فى أصوله الأولى إلى الفرس

والترك والسريان واليهود . ولم يكن ذلك راجعا إلى عجز العرب الخلص بقدر ما كان راجعا إلى طبيعة الثقافة العربية الإسلامية الجديدة التى لا تفرق بين الأجناس والألوان والأديان ، وبالتالى شجعت على ازدهار كل ما هو نافع ومثمر للصالح العام . ونجد مصداق ذلك فى طبيعة الدين الإسلامى وطبيعة الغة العربية اللذين يمثلان الحجر الأساسى فى هذه الثقافة . فالدين يرفض الشعوبية ويحث على النظر والعلم . والقرآن الكريم ينطوى على ألفاظ معربة ومستمدة من سبع لغات أجنبية هى الفارسية واليونانية والحبشية والهندية والقبطية والسريانية والعبرية (راجع الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى) .

كما تيسر للغة العربية أن تكون أداة كافية للتعبير العلمى الدقيق ؛ وقد عاونها على ذلك موقعها الرئيسى لوصفها لغة الدين والإدارة معا مما طوعها لتلائم المتطلبات العلمية .

وعلى أية حال ، فان المجتمع العربى الإسلامى الذى بدأ يتكون منذ منتصف القرن الأول للهجرة من بيئات شتى وثقافات مختلفة ، ولغات متباينة ، أصبح فى الواقع مستقرا لاتصال الأفكار وتبادل الآراء بعد أن كانت أقاليم منفصلة ، وكان تأثيرها بعضها ببعض مفتقدا غائبا إلى حد كبير .

على هذا النحو ، لم تكن ثمة حساسية خاصة ازاء ما نسميه اليوم بالمستورد أو الوافد . وكانت معظم المصطلحات الأجنبية تعرّب كما هى دون خشية على الأصالة أو الهوية . ولم يفرق بين شرق وغرب لأن بنية المجتمع كانت قوية قادرة على الهضم والتمثل والابتكار .

أما حساسيتنا اليوم فهى أشبه بحساسية العليل الذى يخشى فتح النوافذ تحسبا للفحات الهواء .

وربما احتج أنصار الدعوة للتراث بما صنعه الأوربيون أنفسهم بتراثهم فى عصر النهضة فيما يسمى بالنزعة الإنسانية أو الكلاسيكية التى دعت إلى العودة إلى الآداب الاغريقية والرومانية . غير أن العودة لم تكن إلى النص بل كانت استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك التقاليد القديمة من قبول صريح للحياة ، واختبار نقدى لكافة المشكلات السياسية والاخلاقية والاجتماعية ، وجسارة فكرية حازمة فى البحث ، واستعداد للمضى إلى الحد الذى يفرضه الحوار .

فكانت النزعة الإنسانية فى عصر النهضة تعبيرا مباشرا عن المطالب الثقافية للعصر الجديد من حيث إعادة اكتشاف الفرد ، وصحوة الشخصية ، ودعم المسئولية الفردية ، وصوغ

قيم ومعايير إنسانية جديدة . فقد كان عصر النهضة عصر التساؤل الجسور ، والبحث لاعادة اكتشاف العالم بعيدا عن النصوص المقدسة . كما كان فتحا وغزوا للعالم ، وتعبيرا عنه فى الآداب والفن والعلم .

وكان ذلك جميعا تعبيرا عن تحول المجتمع من الاقطاع إلى الرأسمالية التى لا تعترف بحدود أو أسس ثابتة ، ورتب متفاضلة راسخة ، بل يحفزها التمرد والغزو والفتح الذى يؤدى إلى تحطيم كل القيود سواء فى الفكر أو العمل .

ولم تتخذ النزعة الكلاسيكية الإنسانية شعار العودة إلى الآداب القديمة إلا أداة للتحرر من قبضة الجهاز الثقافى السائد للعصور الوسطى ، وتطلعا إلى حرية الفكر والمنافسة ، ورفضا للتزمت ونزعات الزهد والقنوط .

فكانت عودتها إذن ذريعة وقناعا يغلف ذلك التمرد ، ولم تكن هدفا لذاته . فالأهابة بالآداب القديمة كان اهابة بروحها ، ولم تكن تلك النزعة مجرد حركة أدبية تراثية بقدر ما كانت تحولا فى القيم ووعيا ذاتيا جديدا للإنسان .

فهى حركة العقل منتحيا عن القيم المتعالية التى يفرضها اللاهوت إلى قيم الطبيعة والإنسان التى يمكن إدراكها على نحو مباشر . ولم يكن أصحاب تلك النزعة معادين للدين ، بل كان احتجاجهم موجها ضد سوء استخدام الدين .

وقد عاصرت تلك النزعة حركة أخرى علمية أخذت مباشرة عن تقاليد البحث التجريبى فى العالم العربى ، كما دعا إلى ذلك الراهب « روجر بيكون » وأفضت تلك الحركة العلمية إلى الثورة العلمية التى كانت هى أيضا تحولا جوهريا فى الطريقة التى يصور بها الناس العالم والطبيعة . وكان تحولا عميقا من عالم تترتب فيه الأشياء وفقا لطبيعتها المثالية إلى عالم من الحوادث التى تجرى بآلية منتظمة قائمة على علاقة السابق باللاحق .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان شعار العودة إلى التراث فى عصر النهضة موقفا جديدا من العالم والمجتمع والسلطة ، ولم يكن ترديدا لنصوص معينة فى التراث ، بقدر ما كان توكيدا على قيم ومواقف معينة . .

ولاشك بأن ذلك يختلف أشد الاختلاف عن الالتزام بالتراث بمعنى احتذاء أقوال أصحابه التى عبروا بها عن واقع لم يلبث أن تغير . فالالتزام المنشود هو احتذاء بوعى أولئك

الرواد الأوائل وممارستهم . وتفتحهم لكل ما هو وافد وجديد ، وتطويعه ونسجه فى واقعهم الحى المتحرك .

يعنى ذلك أن وثائق التراث التى كانت مواقف حية تواجه مطالب عصرها لا ينبغى لها أن تنقلب إلى آثار جامدة يجدر التبرك بها .

الموقف من التراث موقف معاصر:

يكشف الكثير من الآراء المطروحة التى تطالب بالعودة إلى التراث فى حلولها التى تقدمها للمشكلات الراهنة أنها مواقف لم تكتشف فى التراث بقدر ما تعبر عن مصالح أصحابها المعاصرة .

فهى مواقف مباشرة من قضايا تلح الآن على الناس ، ولكنها سرعان ما تتخذ ذرائعها ومسوغاتها من التراث ، وكأنها مواقف ثابتة تستمد جدراتها من حقيقة خالدة وحيدة .

و يتجلى هذا فى المواقف من أولى الأمر والشورى ، كما تتبدى فى القضايا الاقتصادية والاجتماعية مثل سعر الفائدة وتنظيم النسل . والذى يؤيدنا فى هذه الدعوى أن المواقف والآراء تتعارض وتتفاوت بين أصحاب هذه النزعة .

ولا يعنى هذا أن التراث يفرض شيئا معينا لأنه ليس كلا متجانسا ، بل هو تركة قرون طويلة تتباين أوضاعها وأفكارها .

وثمة مخاطر تحدق بهذا النوع من المواقف ، لأن تبريرها المستمد من التراث سلاح ذو حدين . فالتراث ملكية على المشاع ، ويمكن لأى اتجاه أن يستخرج منه ما يلائمه . والذى يملك السلطة هو القادر على توظيفه على النحو الذى يريد . فليس للتراث مندوب مفوض يتحدث وحده باسمه ، ويحسم كل خلاف يثور حول جوانبه ومواقفه المتعددة . بل الأمر متروك كله لاختياراتنا التى تمليها مواقفنا ومصالحنا المعاصرة ونخشى أن يكون الأمضى سلاحا والأعلى صوتا هو الذى يستثمر التراث لصالحه إن أراد ، أو يصادره لحسابه ، مؤولا إياه بما يوافقه كما صنعت الكنيسة والامبراطورية الرومانية المقدسة فى العصور الوسطى بفكر أرسطو .

وكثيرا ما يتوازى مع دعوات الخصوصية والتراث هجوم عنيف على ما يسمى **"بالغزو الثقافى"** .

غير أن هذا الهجوم يضمر عدّة افتراضات أبرزها :

١ ــ المواطن خامة طيعة بلا شخصية ، أو هو بالأخرى غرارة فارغة يمكن لأى عابر سبيل أن يحشوها ببضاعته ، أو أن المواطن مريض يخشى عليه من التعرض للفحات الهواء والأفضل إغلاق النوافذ تحسبا للتيارات الوافدة . و بالتالى فان الحشو السيىء الذى ينبغى مقاومته هو دائما من خارج الحدود لأن العدو يتربص بنا للتسلل إلى عقولنا « الفارغة » .

٢ ــ لا ينتج هذا العدو الخارجى إلا نوعا واحدا وفاسدا من الثقافة . ومن ثم فان مقاومتنا لسبب البلاء والنكبة ــ وهو خارجنا بطبيعة الحال ــ لا يتطلب منا سوى اعلان الحظر على الفكر المستورد ومحاكمة عملائه من المثقفين والمفكرين المشبوهين . وهنا ننفض أيدينا من المشكلة بأسرها .

٣ ــ و يعنى هذا فى نهاية التحليل ، افتراضا أشد خطورة ، وهو أن جهة ما تعلونا جميعا ، وهى السلطة ، التى تحظى بتفو يضنا الكامل هى التى ينبغى أن نناشدها ونرفع إلى أعتابها التماساتنا بصد جحافل الغزو الثقافى .

ولكن ، هل المواطن حقا هو ذلك الغر المسحور . وهل الغرب أو الفكر الأجنبى بوجه عام لا يصدر إلا سلعا ثقافية متجانسة ، أم أن لديه كافة التنوعات التى تبدأ بإعلان « ريجان » انطواء الكتاب المقدس على حلول كل المشكلات ، وتنتهى بفنون الجنس الرخيصة ، مارة بكل المواقف والتيارات والمذاهب المتعارضة : الليبرالية والفاشية والاشتراكية .

وهل آفاتنا الثقافية مستوردة من الخارج حقا ، أم أن وسائل اعلامنا تصنعها محليا ولا تكف عن الإلحاح على أسماعنا وأبصارنا . ألا تعرقل الرقابة ، المباشرة وغير المباشرة أغلب ألوان الابداع الفنى المحلى الذى يحمل مضمونا جيدا بحيث لا تعبر عقباتها سوى الأعمال الفاترة التى لا تثير قضية . ومن الذى يسمح بالمسلسلات التى تعرض لمعجزات المخابرات الأجنبية أو نضال رعاة البقر ، أو الاستعراضات الصاخبة الملتاثة ، هل تفرضها المعاهدات مع الغرب ؟؟

ان الأمر كله أمر اختيار ، والذى يقوم بالاختيار ليس جهة أجنبية أو عملاء لها . فالاختيار هادف مغرض سواء فى عرض ما ننتجه أو ما ينتجه الأجانب . والقائم بالاختيار

أو المنظم لحركة المرور الثقافية واع بما يصنع و يستهدف ، و يعرف أية مصالح يريد الحفاظ عليها ، وأى وعى يريد له أن يغفو أو يغشى عليه .

وعلينا أن نراجع أنفسنا فى الافتراض الضمنى « للسلطة العلوية المفارقة » لأنه يكرس ثنائية ميتافيزيقية تجعل « الرعية » فى طرف ، و « الحاكم » فى الطرف الآخر . فينبغى أن نصفى تلك الثنائية لأن المواطنين هم الذين عليهم أن يقيموا سلطتهم وهى مسألة سياسية واضحة ، وحلها ليس سحريا ، كما أنه ليس بالضرورة ثوريا بل بالممارسة الديموقراطية الواعية ، أو بعبارة أخرى ، بالمشاركة فى تحديد أو طرح المشكلات ، واقتراح حلولها ومناقشة ما يثار من خلاف بالشجاعة التى تتحمل تبعات هذا الاختلاف .

ان العدو الحقيقى ليس الغزو الثقافى ، بل التخريب الثقافى ، وهو أمر داخلى دون شك ، وذلك يدعونا إلى اكتشاف اعدائنا الحقيقين ويحدد مسئوليتنا فى الصدام معهم . فمشكلتنا الراهنة هى التهرب من المواجهة حيث نقيم بديلا خفيا نصب عليه اللعنات . وعلينا أن نقلل من سوء الظن بكل ما ولد بعيدا عن مسقط رأسنا ، فلعل من أبرز دعامات الثقافة العربية الإسلامية فى أوج ازدهارها ترحيبها وتمثيلها لما هو جيد وملائم من الثقافات الأخرى .

ان من بين وسائل التخريب الثقافى خلق مثل عليا ونماذج للسلوك تقف خارج الواقع المعاش ، ولا تصلح بطبيعتها وامكانياتها أن تدفع إلى تحققها وممارستها فعلا . كما أن الكثير مما تعرضه وسائل الإعلام يغرى بالثناء على العنف والغباء و يضمن نوعا من عبودية الجمهور لها . وشعار "هذا ما يريده الجمهور" إنما يعنى تأمين الانسجام والتوافق بين الحكام والمحكومين عن طريق الاستجابة لقانون العرض والطلب ، لأن هذا الانسجام إنما ينشأ فى حدود ما صنعه ، من قبل ذلك ، الفكر المعبر عن السيادة من "جمهور يطلب بضاعتهم" .

لقد خلق الإخفاق العملى فى مواجهة التبعية الاقتصادية والسياسية ، بديلا للانتصار عليها ، وهو رفض « الاسم » الذى قد يطلق أحيانا على « الغزو الثقافى » أو الفكر المستورد ، دون أن نجد غضاضة فى استهلاك منتجاته أو الالتزام بسياساته . ولا يبقى مما نملكه فى مواجهته ، سوى اسمنا الخاص أو لقب العائلة ، أو الأصل حيث يتخذ عناوين مثيرة مثل الهوية ، والخصوصية والأصالة ، وهى عناوين مقبولة ومشحونة بقيم ايجابية بحكم التعريف ، ولا تبعث على خصومة أو انتقاص . و يكتفى بنقل المعركة الحقيقية من ميدانها

الأصلى فى الفعل والممارسة ، إلى ميدان لا تراق فيه الدماء أو تبذل الجهود . وتتحول الخطب والكتابات إلى دعوة يحدوها الانفعال ، ولهفة على البحث عن عزوة مفقودة فى عصر لم تعد فيه مثل تلك المقاييس سارية المفعول .

ان الآفة الحقيقة التى تعوق وضع التعريفات الاجرائية للنهضة والهوية والآصالة وغيرها هو أننا نقنع بدلالتها الاستاتيكية . وهى دلالة تدفع إلى التفكير الذى يغتذى على نفسه ، فالنهضة لا ينجزها تعريفها ، بل هى مجموع الممارسات الذى يدفع إلى فكر جديد وليس العكس . والهوية أو الخصوصية ليست مجرد مجموعة من المواصفات والمقاييس التى نجلس معا لتحديدها تمهيدا لارتدائها زيا متميزا عن الآخرين . بل هى ما نصنعه فعلا ، وما نسعى إلى تحقيقه ، وهى قضايانا ومشاكلنا التى نواجهها ومواقفنا منها ، وهى لا تبرز أو تتشكل إلا فى نطاق انخراطنا فى العالم وليس فى الانكفاء على أنفسنا .

والأصالة ليست مجرد وصف محدد أو رصيد أو مخزون لا نعدوه ، بل هى الإرادة والقدرة الذاتية على الإبداع . فهى تعنى الموقف المتميز المضاد للتقليد والتكرار . وتمثل الجدة فى معترك المنافسة العالمية والاضافة فى العصر الراهن فى ظل شروطه وأوضاعه . وهى أيضا المبادرة الابداعية أو استعادة طابع المبادرة الذى كان للقدامى ابان صعودهم وليست استعادة للمواقف نفسها التى تمثلت فيها مبادراتهم وإلا كانت جمودا وعجزا .

و يتبين مما تقدم من دعوات أو انتقادات أو مشروعات أنها تشترك جميعا فى صدورها عن منبر عال جدا يستخدم أصحابه كلمات كبيرة عساها تمنحهم حق القيادة دون استحقاق .

« ٥ »

الفاشــية الجديــدة

نقترب هنا من حقل الألغام الذى يهدد بالانفجار حيث ترتفع الأصوات الحادة الكثيرة العدد معلنة أن طريق الخلاص هو العودة إلى شرع الله ورفض كل ما هو دخيل مستورد من نظم علمانية .

فعند تسرب الشعور بالإنتماء والإحباط المتواصل ازاء مواجهة المشكلات والإحساس المتزايد بالعجز عن أداء الأدوار على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية حيث يكتفى بالبيانات السياسية البليغة والدبلوماسية المكثفة بديلا عن المشاركة الفعلية للقوى السياسية المتنوعة فى تحديد المصير القومى ، عند ذلك جميعا لابد أن يدير البعض ظهره لهذا الواقع المفلس مفتشا فى دفاتره القديمة عن عصر ذهبى ولى ومجد غابر ، أو طالبا العون من السماء .

فمثل هذه الدعوات إنما تبحث عن مخرج من المأزق الراهن ، ولكن لأنها عاجزة ومحجوبة لأسباب متعددة عن الانخراط المباشر فى مشكلات الواقع ، فانها تبحث عن المخرج فى أفق بعيد جدا يتجاوز الواقع كثيرا . وهى فى هذا تشبه كل الدعوات الفاشية . ففى ألمانيا ، اتخذت النازية مصدرها ومبررها فى الجنس الآرى ، واتخذت ايطاليا سبيل العودة إلى مجد الرومان ، واعتمدت أسبانيا الفرانكوية على كتائبها الكاثوليكية (الفلانج) التى تمثل لديها العودة إلى العصر الذهبى الذى أخرجوا فيه المسلمين باسم الدين وانطلقت منه محاكم التفتيش .

والمفارقة التى تحدث للفاشية دائما هى أنها تهيب بأفق بعيد جدا على مستوى الشعارات والغطاء النظرى ، ولكنها تقع فى قبضة أصحاب المصالح المادية على مستوى الواقع المباشر والمحتوى العملى .

وتتفق هذه الدعوات أيضا فى تكثيف خصومتها وتوجيه طاقاتها نحو رموز تجعل منها سبب البلاء والنكبة مثل ما كان يسمى فى العصور الوسطى بمطاردة الساحرات Witch hunt

وأصبح مصطلحا دالا على تدمير كل خارج أو منشق . فهذا ما نصادفه لدى كل صنوف الفاشية الأوربية فى مطاردتها لليهود والشيوعيين وأحيانا لكل صاحب فكر ديموقراطى .

فأما الخصم المصنوع لدينا اليوم لتلقى اللعنات واللكمات فهو « العلمانية » فقد طفت على سطح البركة الآسن وأصبحت فجأة العدو اللدود للإسلام والأمة .

لماذا كانت تمر من قبل دون أن تثير شيئا . لقد قالها « النحاس » وهو فى قمة زعامته مستخدما اياها فى سياقها الطبيعى ودلالتها الأصلية ولم تثر أحدا . لماذا ؟ لأن الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى كان مشغولا بقضايا حقيقية وكان الناس جميعا مشاركين فى مواجهة التحديات القائمة ، وكانت الأوضاع ترتب المواقف ازاءها وتصنفها .

انها ليست مذهبا أو نظاما حتى يقال أن منها المعتدل ومنها المتطرف كما يزعم أنصاف المتعلمين . **بل هى وصف للحالة أو الوضع الذى يعترف فيه بالفصل بين السلطة السياسية وسلطة رجال الدين . وهى** حالة أو وضع لا يحدد موقفا معينا من الدين ، أى دين ، أو يحدد موقفا سياسيا بعينه .

والعلمانية ـــ كاصطلاح ـــ مفهوم سلبى لا تعلن قط إلا كرد فعل فقط على من يسعون إلى خلط الأوراق بين الدين ونظم الحكم المختلفة . فهى لا تعبر عن نظام حكم معين يختلف عن غيره من النظم ، بل هو اشارة إلى الوضع الطبيعى والتاريخى للحكم فى كل زمان ومكان ، فى وجه من يحاول ـــ لأسباب دنيوية زمنية بطبيعة الحال ـــ أن يسمى حكمه اسما خاصا يفرض له امتيازا خاصا يفضل به غيره من عباد الله . فالواقع أن الأمر كله فى السياسة أمر دنيوى زمنى و بالتالى ليس فى حاجة إلى تسمية خاصة . ولكن تظهر الحاجة إلى اعلان التسمية إذا ما أعلن العكس . **فالمسألة كلها مسألة "تسمية" وما يرتبط بها من نتائج تترتب على استخدام تسميات أخرى .**

صحيح أن الكلمة من أصول غربية ، ولكنها تصلح كعنوان على أية سلطة واقعية . فهى تعنى ألا ينبغى أن تمارس السلطة السياسية نفوذها أو تستمد شرعيتها من تفسير قوم من الأقوام لنصوص الدين . وذلك ببساطة لأن الذين زعموا ذلك لم يمارسوا سلطانهم فعلا ، ولم يستمدوا واقعيا شرعية هذا السلطان من نصوص الدين ، بل كان ذلك غطاء تبريريا يعادل تماما أى زعم آخر مثل الوراثة الشرعية أو اقامة العدل أو أى مبرر آخر كالذى صرح به أحد أساتذة الأزهر الشريف فى رده على العلمانيين ، وهو أن من حق علماء الدين أن يصلوا إلى الحكم مثلما أتيح ذلك للمهنيين ورجال الجيش والشرطة وأصحاب الأعمال .

فالكلمة أو المصطلح هو الجديد الوافد ، أما الممارسة فقديمة مألوفة مقبولة . ولننظر فى الدلالة الأصلية لها لعلنا ندفع عنها بعضا من سوء السمعة . إن الأصل اللاتينى هو Saecularis أى ما يتعلق بالقرن أو الجيل أو العصر أى ما يقابل أو يضاد ما هو خالد أزلى . واستخدمت الكلمة كاصطلاح تمييزا للسلطة الدنيوية التى لا تزعم لنفسها الخلود والاستقلال عن تعاقب الزمان الذى ينبغى أن ينسب بالمقابل لشرع الله الصالح لكل زمان ومكان . ولقد استحدث هذا المصطلح فى محاولة لابعاد رجال الدين عن التدخل فى شئون السياسة ، ذلك التدخل الذى كان من شأنه أن يضفى قداسة خاصة على قراراتهم و يقمع كل معارضة لها باسم الدين . وما لبثت الكلمة أن هجرت واندثرت لأنها فقدت وظيفتها ولم تعد تعنى شيئا بعد اقصاء رجال الدين عن الافتاء السياسى . ولذلك لا نكاد نجد لها أثرا إلا فى معاجم اللغة بينما لا تقف عندها المعاجم والموسوعات المتخصصة اللهم إلا فى مذهب ضئيل القيمة من مذاهب الأخلاق عند أحد الفلاسفة الانجليز المغمورين وهو "هوليوك" Holyoake (١٧٤٦) وهو مذهب يقيم الأخلاق على مبادىء طبيعية مستقلة عن الأديان المنزلة . بينما لا نجد لها أثرا لدى أى فيلسوف أو مفكر معروف على غير ما يشاع عند أنصاف المتعلمين أصحاب الحظوة فى وسائل الإعلام .

ولكنها لا تظهر إلا عندما تغيب البديهيات . ولا يهم الدفع بأنها ترجمة لأصل غربى ، أو أنها ظهرت فى ظروف تاريخية معينة ، فهذا هو شأن المصطلحات جميعا التى لا يهمنا مسقط رأسها . وعلى أية حال ، فانها لا تعنى إنكار الدين على الاطلاق لأنها مسألة لا تخص الاعتقاد والضمير، بل تخص السياسة ، وتستوعب المؤمن وغير المؤمن بطبيعة الحال . ومن ثم فهى لا تستحق كل هذا الصراخ لأنها لا تذكر أو تعلن إلا حين يطالب البعض بقيام حكومة دينية . ومادمنا لا نجعل لرجال الدين سلطانا سياسيا فان الأمر ليس فى حاجة إلى اثارة الصراع حول مشروعية ذلك المصطلح . فالأمر كله نوع من الهروب من القضايا الحقيقية وصرف النظر عنها إلى مسائل لفظية لإهدار الجهد فى التراشق بالاتهامات بالتكفير والعمالة .

فالعلمانية هى اسم الممارسة الفعلية للسياسة ، واكتشافنا لذلك هو من نوع اكتشاف « مسيو جوردان » فى احدى مسرحيات "موليير" أنه يتحدث النثر منذ أربعين عاما رغم أنه لا يقرأ ولا يكتب .

وإن لم يكن للمصطلح وظيفة ما فلا فائدة من اضافته إلى ثرثرتنا . ولكن لا بأس به إذا ما كانت وظيفته التأكيد والإلحاح على مسألة شديدة الخطورة والأهمية وهى ألا نخلط أوراق اللعب توطئة للغش . فمسائل مثل السلطة ، والثروة ، والحرية مفتوحة للحوار والاجتهاد وليس ثمة حل نهائى أو معصوم لها ، ولا يملك صاحب الرأى أن يفرضه لأن تفسيره الخاص أو تأويله للنصوص المقدسة يتيح له الحق فى أن يتحدث باسم الدين وكل من يخالفه يعد خارجا ومرتدا عنه .

وهناك فرق بين أن يتخذ صاحب الرأى وسائل اقناعه من الدين أو التاريخ أو العلم أو أى مصدر يشاء ، وبين أن يكون المصدر هو المبرر فى فرضه على غيره من الناس . فالمصادر لابد أن تتعدد ، غير أن المصداقية يجب أن تكون واحدة وهى الرجوع إلى المواطنين ، أى مجموع الأصوات ، الذين يختلف اتفاقهم من وقت لآخر ، ومن موقف لغيره .

وإذا ما كان مصطلح العلمانية يثير حساسية خاصة ، فيمكن أن نستبدل به الوصف « مدنى » فهو أقرب إلى دلالته الأصلية ووظيفته المشروعة . وليس هناك ما نخشاه على الدين ، فان الكثير من البلدان الغربية التى صكت المصطلح تحكمها أحزاب سياسية تحمل التسمية بالمسيحية ، كما أن الكثير من دساتيرها تنص فى صدورها على دين الدولة الرسمى ، فالدستور النرويجى مثلا فى مادته الثانية ينص على أن « اللوثرية الانجيلية هى دين الدولة للأمة ، وعلى المواطنين بها أن ينشئوا أطفالهم عليه » .

لقد أصبح المفكر المصرى « مفكرا موسميا » لا يلتزم بقضية حقيقة بقدر ما يساير شعارات الجماعات أو الفئات التى تملك صوتا عاليا مهددا . فهو يجنح للمسايرة عوضا عن المبادرة حفاظا على مبدأ "التقيّة" ، ليس ازاء السلطة الهشة بل ازاء القوى المتوقع قفزها إلى السلطة . وفى هذا الجو المشحون بشعارات تطبيق الشريعة وتكفير المجتمع واعلان الجهاد المقدس ، تطلق قنابل الدخان لتأمين الفرار من المشكلات الحقيقية و يبحث كل مفكر عن نجاته الخاصة باثبات تعاطفه مع هذه الشعارات إما حرصا على رأسه إذا ما تولت الجماعات الإسلامية السلطة ، أو طمعا فى قطف الثمار قبل أن تقع فى أيديها .

أما علماء الدين فانهم يتطلعون إلى أن يكون لهم فى الوضع المنتظر مكاتب أو بيوت خبرة دينية مثلما يصنع رجال الأعمال من المهنيين فى عصر الانفتاح . ولذلك يعلنون عن بضاعتهم وخبرتهم الخاصة بطرق اعلانية ، ذات طابع عنيف أبرزها توجيه السباب المباشر

إلى كل مفكر آخر عبر كل وسائل الاعلام الحكومية التى تعبر عن ارتياحها لهذه الاتجاهات الجديدة لأنها تصرف النظر عن المشكلات الحقيقية التى تواجه النظام .

فالمشكلات التى تواجهنا اليوم لا تحدد أو تواجه صراحة ، وكذلك تكون الحلول على نفس المستوى من افتقاد التحديد ، ولكن يستعاض عن غموضها واتساعها بشيء آخر هو طريقة عرضها كما لو كانت اكتشافا جديدا جاء بعد تنقيب عميق مضنى . فالحل هو العودة إلى الدين ، و يكرس الحديث عن الدين كما لو كان أمرا نسيه الناس ، وأننا بصدد فك رموزه وكشف أسراره ، وكأن النصوص الدينية كانت مدونة بلغة أخرى وقد تم أخيرا بحمد الله اتقانها . وهكذا تمتلىء الصفحات وتتزاحم الندوات بالحديث عن الدين المكتشف حديثا . وكأن كل القرون الماضية ، والمراجع المتعددة والكليات المتخصصة والدروس فى كافة مستويات التعليم ، وممارسة الشعائر و برامج الإذاعة ، كل ذلك إنما كان مجرد لفائف بردى ودفائن لم يكشف عنها النقاب بعد .

الحكم ، والتطبيق ، والتقنين :

ولنتأمل شعارات هذا الاتجاه لنرى إلى أين يمكن أن يؤدى فى نهاية الطريق .. أنهم يستخدمون لفظة « حكم » استخداما مراوغا فينزعونها من سياقها الأصلى ليصرفونها إلى دلالتها المعاصرة التى تعنى السلطة أو الدولة

فالكلمة كما وردت فى القرآن الكريم ، بكل تصريفاتها ، إنما تعنى القضاء والفصل فى النزاع كما تعنى العلم والحكمة .

وعندما استخدمت لأول مرة فى شعار الخوارج ، لا حكم إلا لله ، والحاكمية لله ، كانت ردا على التحكيم الذى كان يعنى القضاء ، وهو ما يتبين فيما نصت عليه وثيقة التحكيم فى صدرها : "بسم الله الرحمن الرحيم ، **هذا ما تقاضى** عليه علىّ بن أبى طالب ومعاو ية بن أبى سفيان .. الخ" .

قد رد علىّ على الخوارج بالعبارة المأثورة « كلمة حق يراد بها باطل » ، وذلك لأنها صرفت عن دلالتها الأصلية ، وقال « لم نحكّم الرجال ، وإنما حكّمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم الرجال » أى أنه مبذول للفهم البشرى وألوان التفسير والممارسة . وهو صاحب القول المشهور « القرآن حمال أوجه » .

إذن فالحاكمية لله لا تعنى أن الله سبحانه هو مصدر السلطة فى « الدولة » (التى تشير فى دلالتها الأصلية الدينية واللغوية إلى التعاقب والدوران والانتقال من حال إلى حال) بل تعنى أن الله هو الذى يفصل فى كل شىء فى الأرض أو السماء . واستخدام هذه الدلالة فى مجال السياسة إنما هو صرف للقضية عن مجالها الأصيل الرحيب ، مجال العلة الأولى ، إلى حيث لا يحسم الخلاف فى وجهات النظر فى مجال الممارسات السياسية ، بل فى الفلسفة واللاهوت .

وإذا ما افترضنا جدلا صحة هذا التفسير السياسى الضيق ، فهل تعمل الحاكمية وحدها تلقائيا ، وإذا كان سبحانه يتنزه بذاته عن الفصل فى أمور السياسة ، فمن يحكم باسم الله ؟ لابد إذن من بشر يتولون السلطة ، كيف يقدم هؤلاء البشر أوراق اعتمادهم ممثلين لله سبحانه وتعالى ، وأمام من ؟ وكيف نتأكد من هويتهم ، هل نقبل من البعض ، لأسباب دنيوية بحته ، أن يحاول اسباغ صفة على نفسه لا يمكن أن يتحمل عبئها الأنبياء أنفسهم ؟

لقد رفض عثمان بن عفان التخلى عن السلطة باسم الحق الإلهى ، وتفتحت أبواب الجحيم فى الفتنة الكبرى عندما أعلن قائلا : « لا والله إنى لن أنزع رداء سربلنيه الله » .

ثم عندما تكأكأ الثوار على علىّ بن أبى طالب لمبايعته صرفهم قائلا « ليس هذا لكم ، أين طلحة والزبير» . فعثمان يرد بيعته إلى الله بينما علقها علىّ على اتفاق النخبة من الصحابة .

وهذا اعلان صريح بانكار ما نعرفه اليوم من ديموقراطية وتعدد أحزاب لأن المعارضة لابد أن تكون فردية على النحو الذى وقفت فيه امرأة تخاطب عمر فى المسجد ، وقال قولته : « أصابت امرأة وأخطأ عمر » . أى أن المعارضة التى يمكن أن يسمح بها لدى هذا الاتجاه هى وقوف المواطن فى وجه الحاكم فى المسجد أو المجلس أو المنزل يقارعه الحجة و يتلو عليه الآيات والأحاديث ، فيصعق بالدليل . ولا أرى كيف يسمح للمواطنين أن يصنعوا هذا ، كما لا أدرى كيف يستجيب الحاكم لهؤلاء المواطنين الذين حظوا بشرف مواجهته .

فالأمر كله تصور رومانسى للمجتمع الحالى الشديد التعقيد ، فمثل هذا يبدو فى الصورة الحالمة لعهد عمر بن عبد العزيز الذين يقولون أن الولاة فيه كانوا يبحثون ــ دون جدوى ــ عن صاحب حاجة أو مشكلة ، فلا يعثرون على أحد ! ولم تذكر لنا تلك الرؤيا المثالية أية بيانات أو أجهزة علمية تستند إليها فى اثبات هذا الزعم خاصة إذا ما علمنا أن الدولة

الأموية فى عهده أمتدت من الصين إلى المغرب ، وكان يسكنها إلى جوار السادة من العرب ، الرقيق والموالى ودافعو الجزية والخراج .

فاذا ما نحينا الأحلام جانبا ، وفحصنا مضمون شعاراتهم الآسرة لألفينا اختلاطا واضطرابا هائلا .

أولا : مصطلح "تطبيق" الشريعة ، فهو يعنى أن هناك برنامجا محددا وقواعد صريحة لا خلاف حولها ، ولا تنتظر سوى إعمالها وتنفيذها .

ولكن هل الشريعة هى هذه البرامج وتلك القواعد ؟ **الشريعة هى أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (أى العباد) بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة** . غير أن « معرفة » هذه الأحكام أمر بشرى رهين بتفاوت القدرة على الفهم والتفسير. **ومن هنا نشأ "الفقه" أى « معرفة » أحكام الله ، باستخراجها من الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة الشرعية** ، أى المصادر .

وكان السلف ، كما يقول « ابن خلدون » : **"يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم ولابد من وقوعه ضرورة أن الآلة غالبها من النصوص ، وهى بلغة العرب وفى اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف ، وأيضا ، فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت وتتعارض فى الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضا فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها أيضا فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص وما كان منها غير ظاهر فى المنصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما ، وهذه كلها اشارات للخلاف ضرورية الوقوع ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والائمة من بعدهم"** .

وهنا ينبغى أن نستخلص ما يترتب على الفارق الجوهرى بين الشريعة والفقه ، وهو أن الأخير معرفة انسانية يجوز عليها كل ما يجوز على الأداء البشرى من تفاوت وتعارض سواء من جهة القدرة على الفهم أو التحيز إلى مصلحة دون أخرى .

ومن هنا يمكن القول بأن **أى تصرف فى تاريخ المسلمين على أساس من نص فى القرآن أو الحديث إنما هو تصرف "مدنى"** ، بحسب الدلالة التى أشرنا إليها فى الصفحات السابقة . وذلك لأن هذا التصرف صادر عن إنسان قام بفهم المعنى وتفسيره على طريقته ، ومن ثم فلا عصمة له أو قداسة لأن من حق غيره تجريحه وتعديله .

ونخلص من هذا أن مفهوم « التطبيق » غير ملائم على الاطلاق . لأن ما يوجد بين أيدينا هو أدنى إلى المبادىء العامة والمثل العليا إلى جانب القليل من التفاصيل . وما فسره أو استخلصه السلف ليس حجة علينا فى عصرنا ، أولا : لما انطوت عليه استخلاصاتهم وفتاواهم من خلاف ، حتى فى العصر الواحد والمشكلة الواحدة . وثانيا : لجدة المشاكل واختلاف السياق الذى تنشأ فيه عما كان عليه فى الزمن القديم .

وربما ارتفع صوت بالاحتجاج يقول بأن السلف قد وضع منهجا للاستدلال هو **علم « أصول الفقه »** على الوجه الذى يمكن أن نستنبط بمقتضاه كل صغيرة وكبيرة فى شئون حياتنا . حسنا ، فلننظر فى هذا العلم :

نشأ هذا العلم الجديد ، كمنهج مستقل يستعين به « الفقه » فيه تحدد الأدلة الشرعية ، أى المصادر ، وتتعين طرق استنباط الأحكام منها . وقد نشأ لأن الحياة المتجددة قد تولد عنها ما لم يذكر من قبل فى المصادر الأصلية . وكان على المجتهدين حتى لا يقعوا فى شبهة الحرام أن يستصدروا أحكاما على الوقائع الجديدة من المصادر بحيث تستعير سلطانا شاملا من موقع القداسة والتقوى .

ولقد استخدم الأصوليون « كافة » الأدلة التى يمكن أن ترد على خاطر أى إنسان مصدرا للتشريع ، على تفاوت بينهم فى تقدير مصداقية كل دليل . ففضلا عن **الكتاب والسنة** هناك ما يلى :

"الإجماع" ، ــ اتفاق المجتهدين وأصحاب السبق والفضل فى الإسلام « **والرأى** » **الذى تطور إلى « القياس »** باعمال العقل بالبحث عن علة الحكم الأصلى و« **المصالح المرسلة** » أى التى لم يقم دليل من الشرع باعتبارها أو الغائها ، و« **الاستحسان** » الذى يستخدم إذا ما كانت الوقائع قد دل على حكمها نص أو إجماع ، ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدى إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة ، فيعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقتضى ذلك العدول شرط ألا يخالف مقصود الشارع ، مثلما عطل عمر حد السرقة فى عام الرمادة ١٨ هـ ، كما منع سهم المؤلفة قلوبهم ، وإقراره ملكية الأرض لأصحابها بدلا من توزيعها كغنائم فى بعض الأمصار ، وفرضه للضرائب ، بل ان طريقة استخلاف عمر نفسه تدخل فى هذا الباب . فاذا كان « القياس » كاشفا لحكم الأصل فى الفرع عند الاشتراك فى علة واحدة ، فان « الاستحسان » ترك لحكم كان يجب أن يطبق على واقعة ما

لضرورة أو حاجة أو دليل يقتضى ذلك الترك لجلب مصلحة وتفويت مفسدة (لاحظ اتساع هذا الباب) .

وكذلك هناك **"العرف"** وهو ما اعتاده الناس وألفوه وساروا عليه فى حياتهم فعلا وقولا ، بما فيه من استخدام الاصطلاح المختلف عما جاء به القرآن ، ولكن دون أن يعارض مقصود الكتاب أو السنة (وهنا يمكن استخدام مصطلحات مثل ديموقراطية ، وعلمانية ، ورأسمالية ، واشتراكية دون حرج) .

و يضاف إلى الأدلة أيضا **"شرع من سبقنا"** إن لم ينسخ بصريح النص ، وكذلك هناك ما يسمى « **بالاستصحاب** » الذى إما أن يكون « **استصحاب اباحة** » أى الأصل فى الأشياء الاباحة ، أو أن يكون « **استصحاب العدم** » أو « **البراءة الأصلية** » لأن الحكم الأصلى هو براءة الإنسان حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك .

فالذى حدث هو أن المسلمين بعد وفاة الرسول عندما واجهوا مطالب ومشكلات جديدة بادروها بحلول جسورة وجديدة أيضا ولم تكن ثمة خشية على ايمانهم العميق ومن ثم اكتست ممارستهم عند من جاء بعدهم ثوب التوقير والقداسة . ومن هنا جاء علم أصول الفقه ليصدق على اجتهاداتهم و يبحث عن تسويغ منهجى لهم ولمن يأتى من بعدهم . ولهذا لم يترك مصدرا مما نجده فى أى تشريع أو نظام إلا ذكره وتبناه بقدر من التفاوت بين المدارس والمذاهب كما يحدث فى كل مجال .

ودليلنا على ذلك أن أصحاب أصول الفقه عندما يبسطون مصادرهم و يثبتون جدارتهم **لا يجدون لها تأييدا إلا فى ممارسات السلف وحدهم .**

فالطريق الفعلى معكوس ، أى أن البشر يخوضون الممارسة أولا ، ثم يأتى دور التبرير والتسويغ من بعدها ، وعندما تستقر الأمور تبدو المسألة وكأنها اتخذت طريقا عكسيا ، فعمر قد صنع كذا « استحسانا » أو « عرفا » ، أو « استصحابا » أو تحقيقا لمصلحة مرسلة إلى آخر هذه المصطلحات التى تستعير شرعية جديدة بكثرة التداول والمدارسة مما يرسخ الوهم والاعتقاد بوجود قواعد شرعية جاهزة ومنصوص عليها ، وترتفع الفواصل بين الشريعة والفقه ، وتمحى الفوارق بين النصوص والاجتهادات . والواقع أن الأصل هو الممارسة ، وليس التطبيق ، فالقاعدة ليست محددة صريحة ليجرى تطبيقها ، بل الممارسة الفعلية هى التى تنشىء القاعدة فيما بعد فى أغلب الأحيان . وهكذا نجد أن القواعد المنتزعة من

الممارسة ليست على مستوى واحد ، كما أنها ليست على اتفاق ، لأن الممارسة هى مواقف متعارضة من أوضاع متغيرة ومصالح متعددة .

وعلى هذا المنوال نفسه ، نجد أن مصطلح **« تقنين » الشريعة** أيضا ينطوى على خطأ مماثل لأنه يعنى أن للشريعة مجموعة ، محددة ومحدودة من القوانين وأى عدول عنها هو عدول عن الشريعة .

وكلنا يعلم بطبيعة الحال أن القوانين متعددة ومتعارضة وليست ثابتة ، بينما المبادىء وحدها هى الثابتة والمقبول منطقيا هو أن تشرع القوانين فى هداية مبادىء الشريعة والإلتزام بها . فالنصوص الشرعية ثابتة متناهية ، لأنها مبادىء . غير أن حاجات الناس ومصالحها متغيرة ولا متناهية . و يعنى هذا اسقاط التصور الساذج بأن فى وسع القاضى أن يحكم بالشريعة على نحو آلى لأن القاضى لا يتحول مصدرا للتشريع فهذه من مهام السلطة التشريعية ، بل يحال الى مضمون قانونى محدد . وهنا تتجلى أهمية الديمقراطية التى تفصل بين السلطات .

وعلى أية حال ، فان هذا الفكر المتسربل فى التقوى والتدين يعبر بجلاء عن صورة متطرفة من صور المثالية الزائفة التى تعلن الشعارات المثالية بديلا عن بيان أو تحديد مسالك الممارسة الفعلية . فهى طريقة معهودة تختصر الطريق الى المثل الأعلى والقيمة العليا مباشرة دون توسط للمجالات والوسائل النوعية .

وفى غمرة الحذر المتولد عن تعاطى المثاليات يُهمَل الإنسان الحقيقى الذى نزلت الرسالات من أجله ، فيسخر البعض من الذين يكثرون الكلام فى حقوق الإنسان و يهملون حقوق الإسلام ! وفى غيبة الوعى بالأعداء الحقيقية تنصب أعداء بديلة مثل الجاهلية والبهائية والقاديانية ، و يتعلق الجنس متربعا فى أفكار أنصار هذا الاتجاه وتصرفاته وملابسه ، و ينصرفون عن المشاركة فى الحياة الطبيعية لأنها تشغلهم عن ذكر الله .

وكان لابد أن يصطبغ هذا الاتجاه بالتطرف والعنف . فالتطرف يعنى الإكراه على الانحياز الى « أما ، أو » لأن هناك حقيقة مطلقة واحدة ، و بالتالى يفتقد الحوار الذى كان من الممكن أن يفصح عن الدرجات اللونية المتفاوته بين قطبى القضية المطروحة . ومن ثم يسود العنف ، و يتخلق العنف المضاد ، وتتوحد الأفكار بالأشخاص فى عمليات متبادلة من التصفية الجسدية .

ولا يعد وجود هذه التيارات ظاهرة جديدة ، فهى قائمة فى كل عصر ، غير أن الجديد الذى يثير الإهتمام والفزع هو ظهورها فى ساحة فكرية وسياسية مختلفة عن الساحات السابقة ، أو فى مناخ مختلف هو الذى أتاح لها دورا وحجما أكثر مما تستحقه لغياب الأدوار الرئيسية السابقة وتحولها الى أدوار ثانوية أو مساعدة .

وقد توزعت هذه الأدوار المساعدة على المفكرين الرسميين بحيث تخصص البعض فى ترويض الجماعات الإسلامية الرافضة والمتمردة بمحاولة إعادة دمجها مثلهم فى محميات السلطة أو نزع أسلحتهم الفكرية أو ثلمها على الأقل بحيث تفقد حدتها وخطورتها .

بينما عكف البعض الآخر على إثبات حسن النية ازاءها طمعا فى مشاركتها عند توزيع الغنائم إذا أستتب لها الأمر .

عوداً على بدء

إذا نحينا جانبا أصحاب الواقعية المتبذلة لأن دورهم لا يعدو دور « الكورس » ، ولو استبعدنا أولئك الذين استطاعوا النجاة بوعيهم وصفاء رؤيتهم ، لواجهنا فحسب أصحاب المثالية الزائفة . فرغم تنوع مواقفهم ، إلا أنهم يشتركون فى منهج واحد ، إن صح أن يكون منهجا ، « **هو المنهج السحرى** » . و يقوم على دعامتين **الأولى : استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة** ، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها الى كيانات تنفخ فيها الحياة ، أو الى رقى أو تعاو يذ تحل المشاكل جميعا بترديدها المتصل الذى يلح على الأذن والعين . و بذلك يتحول « المجرد » الى وهم « العينى المحسوس » ينزع الكلمة من سياق استعمالها وتطوره ، فتعرف الأشياء والوقائع باسمائها ، و يستشار الشغب بين الألفاظ والشعارات وننتكس بذلك الى ما قبل ما دعا إليه « أحمد لطفى السيد » فى دستور الجامعة الأهلية من « حرية التفكير والنقد على وجه الأستقلال ، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال » . و يكتفى ببضع عملات لفظية قليلة نديرها بين أصابعنا ونستمتع برنينها على الرخام البارد للفكر التجريدى . **والدعامة الثانية للمنهج السحرى هى التعريف المستعار للواقع** . فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية بمنازلتها فى مجالها وحقلها الأصلى — اقتصادا أو سياسة — بل يلوذ بمجال أو أفق بعيد آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والآصالة وعصر الرسالة . و يهدف ذلك القفز على الواقع الى تأمين

المسافة النائية والانفصال عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلى بروح انتهازية ، ولكن فى إهاب الرصانة والقداسة .

ومهما يكن من أمر ، فثمة علاقة وثيقة بين ما يسود المجتمع من انفلات استهلاكى و بين الإسراف فى استخدام الشعارات والمصطلحات المؤقتة ، فهى فى نهاية الأمر ليست أكثر من أفكار معلبة عليها غلافها الأنيق من التسميات ، أو هى أقرب الى الملابس الجاهزة نقنع بارتدائها ولا نشق على أنفسنا بنسجها وتفصيلها .

ولن يطلق سراحنا من هذا المجتلد الرومانى الذى يستمتع الآخرون بمشاهدتنا فى حلبته إلا إذا شرعنا فى إعادة تعريف الواقع ، وتحديد مشكلاته ومواجهته بالوعى وجسارة الالتزام ، وإلا تسلل « أصحاب المصلحة » أثناء اشتباكنا وتراشقنا ، لقهرنا وإملاء إرادتهم علينا ، وترسيخ عجزنا ، هذا إن لم يكتسحنا قبلهم طوفان الديماجوجية .

رقم الايداع ٣٤٢٤ / ٨٦
دار نــافع للطباعة والنشر
تليفون ٩٠٠١١٨